

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES SOCIALISATIONS MARGINALES :
ÉTUDE DU PROCESSUS D'INTÉGRATION SOCIALE
DES ENFANTS ISSUS DES GROUPES RELIGIEUX SECTAIRES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

LORRAINE DEROCHER

JUILLET 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À Frédérick, mon neveu.

*Puisse-t-il un jour
savourer la joie du savoir,
le bonheur de la connaissance
et la passion de la recherche
auxquels j'ai goûté
tout au long de ce parcours.*

REMERCIEMENTS

Ce projet aurait été impossible sans le soutien continu de mes amies Rosa Morelli et Lise Daniels qui ont toujours été présentes pour supporter mes ambitions les plus profondes. De plus, la contribution de mon amie Lucie Cousineau a été considérable, notamment, pour ce qui est des corrections «de dernière minute». Le soutien constant, l'écoute active et le support moral de ces trois amies m'ont aidée plus qu'elles ne le croient.

Je m'en voudrais de ne pas souligner les encouragements prodigués par mon ami Edward Abdallah qui a su à maintes reprises me rappeler l'importance de cette recherche. Il fait partie de ce réseau de gens qui ont passé leur enfance dans un groupe sectaire, qui sont devenus mes amis et avec qui s'est établi un climat de confiance. Ils m'ont ouvert une piste précieuse : celle de leur intégration en société et pour ce, je leur dois toute ma gratitude. Je veux également souligner la générosité des informateurs qui n'ont pas craint de me partager une partie importante de leur vie.

Je ne puis passer sous silence l'apport du professeur Fernand Ouellet de l'Université de Sherbrooke qui a cru en moi dès les premiers instants. Je tiens aussi à témoigner ma reconnaissance aux professeurs du Département de sociologie de l'UQAM, qui ont reconnu un potentiel dans ce projet de recherche en y contribuant par le biais de la Bourse des professeurs-es du département de sociologie qu'ils m'ont octroyée. Je désire aussi remercier le même département pour l'aide au financement de trois voyages qui m'ont permis de rencontrer des spécialistes reconnus internationalement ainsi que pour l'obtention de la bourse FARE.

Enfin, je tiens à remercier de façon toute spéciale la professeure Micheline Milot qui a su à tous moments, par son encadrement, son enseignement et son support, me diriger dans la rédaction de ce mémoire. Elle a su manifester, dès les débuts, une confiance exemplaire. Cette sociologue, qui sait faire une différence, a su m'inspirer tout au long de ce parcours.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ.....	viii
CHAPITRE I	
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1.1 L'énoncé du problème	1
1.1.1 La problématique des sectes.....	1
1.1.2 L'intégration sociale après la secte : un problème pour la nouvelle génération.....	3
1.2 Objectifs de l'étude.....	8
1.3 Hypothèses de recherche	11
1.4 Méthodologie.....	12
1.4.1 Méthodes d'observation	13
1.4.2 Stratégie de collecte de données.....	15
1.4.3 Sources primaires et secondaires.....	16
1.4.4 Méthode d'analyse	21
CHAPITRE II	
LE GROUPE RELIGIEUX SECTAIRE	23
2.1 La typologie de la secte et de l'Église chez Weber et Troeltsch	23
2.1.1 Les types <i>Église</i> et <i>Secte</i> , organisations sociales	25
2.1.2 Rapport avec la société séculière	28
2.1.3 Types d'affiliation religieuse, critères d'adhésion et élitisme.....	30
2.2 Critique de la typologie classique.....	34
2.3 La secte : forme sociale de la religion	37
2.3.1 Le développement de la secte.....	37
2.3.2 La secte, une forme de religion en tension avec la société.....	40

CHAPITRE III	
SOCIALISATION, ANOMIE ET INTÉGRATION SOCIALE.....	49
3.1 La socialisation	49
3.1.1 Définition de la socialisation	51
3.1.2 L'approche constructiviste	51
3.1.3 La socialisation marginale.....	58
3.1.4 La socialisation aux valeurs	59
3.2 Anomie et intégration sociale	66
3.2.1 Le risque de l'anomie.....	67
3.2.2 Anomie, isolement, éducation et croyances marginales	70
CHAPITRE IV	
REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	74
4.1 Le problème du lien parent-enfant.....	75
4.2 La socialisation en milieu sectaire.....	80
4.2.1 La construction identitaire.....	80
4.2.2 Vivre dans une société coupée du monde.....	82
4.2.3 La transmission d'une vision du monde manichéenne.....	88
4.3 Les abus dénoncés dans les milieux sectaires.....	89
4.3.1 Les abus physiques et sexuels	89
4.3.2 Les abus psychologiques.....	97
4.3.3 Les abus légitimés par le religieux	99
4.4 Les raisons de départ	104
CHAPITRE V	
RÉSULTATS	107
5.1 La conception manichéiste de la réalité	112
5.1.1 La socialisation première par la transmission d'une vision du monde manichéenne	112
5.1.1.1 La socialisation <i>hyper</i> religieuse comme cadre de la construction d'une vision manichéenne du monde.....	114

5.1.1.2	Les composantes de la vision du monde manichéenne	117
5.1.1.3	La croyance apocalyptique comme renforcement de la vision manichéenne	119
5.1.2	La vision du monde, un mécanisme de rétention efficace.....	122
5.1.3	La continuité de la vision du monde transmise par la socialisation religieuse	126
5.1.3.1	Perception de l'extérieur	127
5.1.3.2	Lecture religieuse de la réalité	128
5.1.4	Choc des réalités et anomie	130
5.1.5	La resocialisation.....	137
5.2	L'identité	142
5.2.1	Construction de l'identité	142
5.2.1.1	Identification aux autres significatifs	143
5.2.1.2	Identité spirituelle et utopique.....	144
5.2.1.3	Survalorisation du rôle religieux utopique.....	149
5.2.2	Mécanismes de rétention et raisons de départ liés au rôle.....	154
5.2.3	Tentatives d'actualisation de la vocation après la sortie	157
5.2.4	Problèmes identitaires et anomie.....	159
5.2.5	Redéfinition identitaire.....	161
5.3	Le nomos sectaire.....	163
5.3.1	La socialisation marginale.....	163
5.3.1.1	Scolarisation partielle et restreinte	164
5.3.1.2	Médecine ritualisée religieusement.....	165
5.3.1.3	Langage hermétique et dérive sémantique.....	167
5.3.1.4	Une normativité «encapsulée» par une religiosité en dérive.....	169
5.3.2	Les raisons de départ ou la délégitimation du nomos.....	175
5.3.3	Reproduction de l'environnement normatif	182
5.3.3.1	Reproduction de l'univers marginal.....	182

5.3.3.2 Reproduction des modèles relationnels.....	184
5.3.4 Prise de conscience des abus et accentuation du processus de délégitimation	186
5.3.5 Resocialisation	189
CHAPITRE VI	
CONCLUSION	192
6.1 Atteinte des objectifs et vérification des hypothèses.....	193
6.1.1 Raisons de départ	193
6.1.2 Déroulement du processus d'intégration et ses principaux problèmes.....	194
6.1.3 Continuité ou discontinuité entre les deux sociétés.....	195
6.1.4 Autonomie dans le processus d'intégration.....	197
6.1.5 Degré de fermeture au monde	199
6.2 Besoin d'outils pour les intervenants sociaux	200
6.3 Épilogue.....	202
APPENDICE A	
GUIDE D'ENTREVUE.....	203
APPENDICE B	
DESCRIPTION DES PARTICIPANTS	206
APPENDICE C	
RÉSUMÉ DES ENTREVUES	208
APPENDICE D	
RAPPEL DES SOURCES SECONDAIRES	219
BIBLIOGRAPHIE	221

RÉSUMÉ

Cette recherche se penche sur le défi que peut représenter le processus d'intégration en société pour celui qui a été socialisé dans sa prime enfance dans un milieu sectaire. L'objectif central de cette étude est d'examiner les rapports entre les paramètres de la socialisation première favorisant une socialisation marginale et le processus d'intégration sociale de ceux qui ont actualisé un départ volontaire de la « secte ». Cette étude qualitative est basée principalement sur sept entretiens non-directifs qui ont servi de cadre aux récits de vie de ceux qui avaient passé leur enfance au sein d'une secte fondamentaliste apocalyptique, relativement fermée à la société. Les informateurs ont vécu en société en moyenne une vingtaine d'années depuis leur départ volontaire, ce qui a contribué largement à nous fournir les données pertinentes sur les paramètres du processus d'intégration. Deux entrevues de groupe et quelques douze sources secondaires ont complété la collecte des données. De plus, le fait pour nous d'avoir côtoyé sur une base régulière des gens qui avaient vécu une expérience similaire a contribué à raffiner et à nourrir notre analyse.

Nos hypothèses sont les suivantes a) la discontinuité – langagière, axiologique, comportementale, morale et de vision du monde – entre le groupe sectaire et la société dominante rend très difficile le processus d'intégration b) les principaux éléments de discontinuité affectent la capacité d'autonomie et de jugement critique des individus c) il y a une corrélation entre le degré de fermeture du groupe, d'autoritarisme et d'abus exercés à l'endroit de l'enfant et le degré de difficulté du processus d'intégration sociale d) il existe un rapport entre le type de l'idéologie sectaire et le niveau de difficulté du processus d'intégration. Notre analyse amène à conclure que c'est la *vision du monde* intériorisée dans la secte qui constitue la variable dominante qui entrave le processus d'intégration. Cette vision du monde figure parmi les facteurs marquants de la socialisation première qui confère à celle-ci le caractère d'une socialisation marginale. Cette vision du monde particulière se forge principalement par le biais d'une socialisation religieuse totalisante qui infère une conception manichéenne de la réalité, affecte la construction identitaire et l'intériorisation d'un nomos (conception du monde) entièrement légitimé par le religieux.

Nous analysons les étapes marquantes du processus d'intégration en discernant ce qui, de la socialisation marginale vécue, affecte chacune d'entre elles.

Mots clés : Secte; socialisation; intégration; enfant; anomie; socialisation religieuse.

CHAPITRE I

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1.1 L'énoncé du problème

1.1.1 La problématique des sectes

Les événements tragiques des meurtres et suicides de membres de sectes religieuses telles que *Jonestown*¹, l'*Ordre du Temple Solaire*² ou celle de Rock Thériault³ alias *Moïse* ont été largement médiatisés : de phénomène social, les sectes⁴ ont été métamorphosées en problème social (Champion et Cohen, 1999). La perte d'emprise des grandes Églises traditionnelles et la dérégulation du domaine de la croyance ont laissé place à une multitude d'«offres» de croyances et de groupes proposant divers types d'expériences spirituelles caractérisant ainsi le champ socioreligieux depuis plus de trois décennies (Hervieu-Léger, 2001). Dans cette foulée, de nombreux petits groupes se sont formés, fondés par des individus qui tentent à leur tour de créer une nouvelle religion (en opposition aux religions

¹ 260 enfants y sont morts (Palmer et Hardman, 1999). Selon Singer et Lalich (1996) le nombre d'enfants serait plutôt de 276.

² Sept enfants et trois adolescents sont morts en France et en Suisse. Identifié comme l'Antéchrist, un enfant du Québec a aussi été assassiné (Palmer et Hardman, 1999).

³ Au moins un enfant est mort. D'autres cas extrêmes impliquant des enfants sont survenus dans d'autres groupes, notamment en 1983 où un garçon de douze ans du groupe *House of Judah* est mort après avoir subi une punition corporelle (Helfer, 1983). Un autre cas semblable en 1988 est apparu au sein du groupe chrétien *Ecclesia Athletics Association*: une fillette de 8 ans est décédée, battue à mort (Palmer et Hardman, 1999).

⁴ Lorsque nous utilisons les termes «Secte» et «Église» en tant que concepts sociologiques, nous utiliserons l'italique et la majuscule (*Secte*, *Église*).

traditionnelles) et/ou une nouvelle société (en opposition à la société moderne) (Hervieu-Léger et Davie, 1996). Nous retrouvons parmi ces nouveaux leaders, (nommés communément et plus ou moins adéquatement «gourous⁵»), tant des individus qui ont connu un long cheminement intellectuel et spirituel que des gens qui «improvisent» davantage un nouveau leadership, en légitimant leur autorité sur leur charisme personnel (Weber, 1996). Dans certains cas, des dérives néfastes se sont produites. Malgré l'amplitude du phénomène créé par les médias, notons toutefois, sans vouloir ici excuser les graves méfaits survenus dans certains groupes religieux, que de telles dérives sont le fait d'une minorité (Barker, 1989).

Néanmoins, ces expériences malheureuses ont aussi retenu l'attention de chercheurs qui ont basé leurs approches sur les témoignages d'«ex-adeptes», nommés communément «apostates», qui expriment sous le mode de la dénonciation, une révolte et un rejet de leur vie antérieure au sein d'un groupe religieux (Campos, 2001). Si ces témoignages nous informent sur l'état d'esprit de celui qui est en «rupture» par rapport à un passé encore récent, il faut, d'un point de vue analytique, être conscient du statut de telles informations. Le discours social sur les sectes stigmatise les adeptes au point que la honte vécue par l'ex-adepte peut l'amener à se déresponsabiliser à l'égard de ses propres choix antérieurs souvent faits sous l'emprise d'émotions fortes, d'expériences spirituelles nouvelles ou de rencontres affectives importantes (Chagnon, 1988). Cette attitude le conduira à s'identifier à un statut de victime en faisant reposer sur le groupe ou le leader les conséquences de ses propres actes (Dilhaise, 2002). Ce type de recherche empirique a contribué à alimenter un mouvement qualifié d'«antisecte» (certains centres d'information⁶ sur le sujet sont nés de ce mouvement), en ce

⁵ Le terme gourou (ou guru) désigne dans sa définition primaire un «maître spirituel hindou» (Larousse, 2004) qui forme, par ses enseignements, des disciples qui le suivent généralement. Cette définition a subi une transformation par l'utilisation péjorative de ce terme dans l'espace public pour identifier les fondateurs ou leaders de sectes religieuses en Occident. En effet, le gourou ressemblerait à un dangereux individu, qui volontairement, ne cherche que la gloire et le pouvoir sur des esprits soumis. Le terme gourou, utilisé dans ce contexte, porte un jugement d'intentions en attribuant au leader une mauvaise volonté dans sa démarche préméditée de domination et de manipulation des gens (Pelletier, 2001).

⁶ L'organisation américaine *American Family Foundation* (AFF), maintenant connue sous l'appellation *International Cultic Studies Association* (ICSA), figure parmi les organismes qui ont émergé de cette vague antisecte. Nous tenons quand même à préciser l'adoucissement de leur position depuis quelques années.

sens qu'il a proposé des conclusions aujourd'hui remises en question par les sociologues spécialistes des nouveaux mouvements religieux⁷.

En revanche, certains sociologues en réaction ont tendance à vouloir protéger les nouveaux mouvements religieux des accusations provenant du mouvement antisecte. Ces «apologétiques», terme utilisé par les tenants de la pensée antisecte, sont accusés de ne pas tenir compte des abus – physiques, psychologiques, sexuels, financiers, atteinte aux droits des enfants, etc. – qui se produisent au sein de certains groupes sectaires. Se positionnant de toute évidence en opposition à la pensée antisecte, certains chercheurs se retrouvent à l'autre bout du spectre en défendant à tout prix les nouveaux mouvements religieux⁸.

Ce préambule veut souligner le discernement nécessaire au chercheur dans sa façon d'aborder ce problème théorique et social qu'est le phénomène des groupes religieux fermés. Ainsi, pour se distancier des deux approches, nous tenterons d'aborder le problème en termes de socialisation de l'enfant plutôt que de manipulation mentale, de retrait de la société plutôt que d'emprisonnement, de socialisation religieuse plutôt que d'endoctrinement et d'intégration sociale plutôt que de processus de rétablissement ou de guérison, tout en prenant en compte les abus, s'il y a lieu. Dans cette perspective, nous nous attachons à une définition non subjective de la *Secte*⁹.

1.1.2 L'intégration sociale après la secte : un problème pour la nouvelle génération

Le processus d'adhésion aux groupes sectaires a fait l'objet d'observations par les chercheurs¹⁰. Le cheminement d'un adulte lors de son entrée au sein d'un nouveau

⁷ Voir à ce sujet la bibliographie du CESNUR (Centre for Studies on New Religions) http://www.cesnur.org/text_brain.htm

⁸ Le CESNUR (Centre for Studies on New Religions), centre d'études international situé en Italie représente, selon le mouvement antisecte, la pensée apologétique par excellence. De même que pour le mouvement antisecte, ses positions se sont adoucies depuis quelques années.

⁹ Nous élaborons plus en détail au chapitre II.

¹⁰ Barker (1984), Chagnon (1988), Weber (1996), pour ne nommer que quelques chercheurs.

mouvement religieux comporte plusieurs éléments mais nous pouvons dire aisément que même s'il se fait sous l'*influence* (Cialdini, 1993) d'un leader charismatique ou d'un adepte convaincant, la décision d'adhésion du nouveau membre correspond à une volonté de sa part¹¹. Peut-être ce choix s'est-il effectué dans un contexte particulier (moments difficiles, perte d'emploi, crise existentielle, etc.), mais il demeure que l'on peut parler d'une décision initiale, même brouillée par des événements conjoncturels.

De toute évidence, le problème ne peut se poser de la même façon pour l'enfant qui a vécu, sans consentement initial ni décision personnelle, un processus de socialisation primaire en milieu religieux fermé, ce que nous désignerons par l'expression «socialisation marginale».

Nous affirmons d'emblée que : comme l'enfant ne change pas de structure de crédibilité ou n'expérimente pas la conversion, il ne peut être considéré comme un adepte à moins qu'il ne le devienne par un processus de socialisation réussi. Alors que pour l'adulte, le nouveau groupe religieux répond à des besoins de sécurité (devant les peurs induites par la modernité, notamment devant l'avenir de l'humanité) (Bergeron, 1985; Boutin, 1985; Lemieux, 1985), des besoins de sens face au chaos (devant le vide et le désenchantement que laisse au cœur de l'individu moderne la rationalité instrumentale) (Hervieu-Léger, 1996) et d'engagement (où la rationalité en valeurs dans ces groupes est à l'ordre du jour), ce monde fermé qu'est la *Secte* ne représente pas du tout la même réalité pour l'enfant!

Ce monde forme plutôt pour lui sa terre natale, son lieu d'appartenance, sa famille, son ethos, son cadre de référence initial. Pour l'enfant, la *Secte* devient un monde «allant de soi» (Berger et Luckmann, 2003), un lieu où on ne se pose pas de questions : le seul monde qui existe et qui fait du sens. Il n'y a aucune distinction pour l'enfant entre un enseignement doctrinal et les éléments de son éducation auxquels il doit obéir ou se soumettre. Conséquemment, la construction sociale de sa réalité, «religieuse» dans son cas, revêt un

¹¹ Une grande controverse a régné au sujet de la manipulation mentale (voire le lavage de cerveau) versus la conversion, comme moyen de recrutement d'adeptes et comme un des modes importants d'adhésion aux nouveaux mouvements religieux (Bromley et Richardson, 1983). Nous nous attachons à la seconde ligne de pensée.

caractère d'évidence. L'ordre significatif imposé par le nomos (Berger, 1971), cette manière que possède l'ordre social de nommer l'expérience des individus, devient pour l'enfant l'unique signification donnée au sens de sa vie et au rôle auquel il sera formé au sein de la secte. Ceci vaut pour l'enfant élevé en milieu religieux fermé, s'il ne fréquente pas l'école publique notamment.

Par ailleurs, le caractère protecteur de cette microsociété par rapport à ce qui est perçu (de l'intérieur de la secte) comme le chaos ou comme un monde extérieur menaçant encadre l'enfant dans un monde qui fait sens uniquement dans cet ordre social. Il est probable qu'à l'adolescence ou à l'âge adulte, celui qui considère une sortie puisse se retrouver devant un sentiment partagé entre la peur et l'attrance du monde extérieur. Par ailleurs, les valeurs communiquées, les rôles appris et les compétences organisationnelles développées dans cette microsociété prometteuse, laquelle est basée sur un contre modèle de la société dominante, créent une image de soi qui ne correspond pas ou peu à la compétence sociale généralement exigée pour vivre dans la société dominante. Pour les membres de cette nouvelle génération qui décideront de sortir de la secte à l'âge adulte, le processus d'intégration dans la société environnante peut donc représenter un défi important.

Les enfants qui sont élevés dans un tel environnement [institutions totalitaires] n'ont pas vécu l'expérience du «monde extérieur» et s'adaptent beaucoup plus facilement que les adultes aux environnements totalitaires et ses exigences. La facilité relative avec laquelle les enfants s'accommodent à ces environnements se reflète dans les difficultés auxquelles ils font face lorsqu'ils choisissent ou sont forcés de quitter les confins de ces institutions et commencent à vivre dans la société dominante.¹² (Siskind, 2001, p. 1)

Séparés du monde depuis leur naissance ou leur enfance, il est arrivé que ces gens n'aient jamais eu contact avec le système médical; qu'ils n'aient jamais travaillé pour un salaire ou qu'ils n'aient pas appris à faire un budget; qu'ils n'aient pas fréquenté l'école publique; qu'ils aient porté toute leur vie des vêtements qui ne sont pas «à la mode»; qu'ils

¹² «Children who are raised in such environments [total institutions] have not had the experience of living in "the outside world", and adapt much more readily than adults do to the totalistic environment and its demands. The relative ease with which children accommodate to these environments has its mirror image in the difficulties they face when they choose or are forced to leave the confines of these institutions and begin to live in the mainstream society.» (Siskind, 2001, p. 1) C'est nous qui traduisons.

aient adopté un mode alimentaire différent et/ou qu'ils aient appris à entretenir des rapports humains plus étroits de par l'aspect communautaire de leur groupe. Comment se comporteront-ils le jour où ils auront à consulter un médecin (si de surcroît, ils ont été victimes d'abus)? À se trouver un emploi, à se suffire financièrement ou même envisager une carrière? À suivre des cours dans une institution d'enseignement? À faire des choses aussi anodines que de s'acheter des vêtements ou de la nourriture? À entretenir des relations avec des «gens du monde»? De plus, seront-ils à l'aise dans l'exercice de leurs choix, de leur jugement critique ou dans l'usage de leur liberté?

Par ailleurs, quels peuvent être les effets à long terme chez l'enfant dont le quotidien est teinté de symboles apocalyptiques, dont la Bible devient le livre de chevet, dont le syndrome du monde «méchant» nourrit la vision du monde, dont l'avenir est perçu comme quelque chose d'inquiétant, voire d'effrayant et dont l'intervention divine constitue bien souvent l'unique réponse aux problèmes humains? Pour les enfants, l'utopie apocalyptique ne devient-elle pas «la» réalité?

Munis de leur façon particulière d'aborder et de concevoir la réalité, ces individus peuvent se voir confrontés autant à un choc de réalités qu'à un conflit de valeurs, le groupe religieux fermé ne transmettant à ses enfants que peu de valeurs communes avec celles de la société moderne. Ce mémoire traite donc des personnes qui quittent, de façon volontaire, un groupe religieux fermé sans n'avoir jamais décidé d'y entrer, c'est-à-dire des enfants socialisés en milieu sectaire qui intègrent la société à l'âge adulte.

La désaffiliation des individus qui n'ont pas choisi le mode de vie sectaire

Une question s'impose : les raisons qui motivent le départ d'un individu ayant vécu son enfance au sein d'une secte sont-elles comparables à celles des adeptes de la première génération qui décident de quitter? Trois éléments centraux favorables au départ des adeptes entrés à l'âge adulte ressortent des études sur la désaffiliation religieuse, en particulier celle des membres des nouveaux mouvements religieux (Skonovd, 1983). Nous retrouvons en premier lieu la détérioration des liens affectifs avec le leader qui implique une diminution de la charge émotive vécue en relation avec le groupe. Deuxièmement, les doutes, parfois

provoqués par un manque de correspondance, voire une contradiction entre les enseignements et les actions, parfois immorales, du leader et des membres, collaborent au processus. Enfin, une désillusion par rapport à la potentialité réelle du groupe religieux à opérer les changements anticipés (politique, spirituels, sociaux, etc.), pour lesquels certains adeptes se sont engagés, contient parfois, conjuguée ou non aux deux premiers éléments, l'élément déclencheur d'un départ.

Chez l'enfant, la crise d'adolescence devient souvent le test par excellence du degré de «réussite» de la socialisation dans un groupe religieux fermé et marginal, et peut induire des jeunes à préparer leur départ. D'autres enfants par contre, peuvent demeurer attachés au type de théodicée intériorisé dans le groupe; les enfants de fondateurs tout particulièrement, peuvent même trouver une certaine valorisation en acquérant un statut spécial (parfois en termes de hiérarchie spirituelle) et une délégation d'autorité qui a, chez certains, un effet de rétention dans le groupe. Ils décideront de rester.

Quelques études empiriques ont élucidé les raisons de départ volontaire des enfants sectateurs qui ont quitté leur milieu à l'âge adulte. Selon ces études que nous exposons au chapitre IV, l'accumulation d'abus (Kendall, 2005), la volonté d'acceptation sociale lorsque le contact extérieur est permis (Rockford, 1999) et le refus de devenir à l'image qu'ils ont de leurs parents (Barker, 1984) représentent les raisons évoquées par les sectateurs de la dernière génération qui ont décidé de quitter. Il semble donc à première vue que le doute, le détachement affectif et la désillusion (Skonovd, 1983) ne représentent pas les raisons majeures des départs de ceux qui ont passé leur enfance au sein d'une secte.

Une chose est certaine, quitter un milieu sectaire, pour un enfant ou un adulte, implique le rejet de ce monde social, de son univers symbolique et de l'identité liée au rôle social pour lequel l'individu a été formé. Étant donné que ce rejet implique à la fois une certaine évacuation de son unique cadre de références, l'enfant, certainement plus que l'adulte qui aurait vécu préalablement hors de la secte, aura à faire face à une forme d'anomie (Durkheim, 1981) à sa sortie du groupe. L'anomie est cette situation où se trouvent les individus lorsque les règles sociales qui guident leurs conduites et leurs aspirations perdent leur pouvoir ou

lorsqu'elles doivent être remplacées par d'autres normes, qui ne sont pas encore intériorisées. Isabelle Fontaine illustre bien les conséquences de cette anomie :

Une coupure avec ses repères sociaux inflige à l'individu des tensions psychologiques difficilement supportables. D'ailleurs, le danger le plus grave résultant d'une telle coupure est celui d'une absence totale de signification étant donné que l'individu risque de sombrer dans un univers de désordre, d'absurdité et de folie. (Fontaine, 1998, p. 69)

Berger affirme qu'une telle «absurdité est insupportable au point que l'individu pourra préférer la mort» (1971, p. 52), faisant référence ici au «suicide anémique» de Durkheim. Il ajoute à juste titre :

[...] la rupture radicale avec le monde social – ou *anomie* – représente une si grave menace pour l'individu. Ce n'est pas seulement parce que dans ce cas l'individu est privé d'attaches affectives satisfaisantes. Il n'est plus capable de s'orienter dans l'expérience. Dans les cas extrêmes il perd son sens de la réalité et son identité. (Berger, 1971, p. 51)

C'est à ces problèmes que peuvent rencontrer les individus élevés dans des milieux religieux fermés et qui choisissent d'en sortir que nous consacrons notre analyse.

1.2 Objectifs de l'étude

Les années soixante ont été marquées par un mouvement de contre-culture qui a incité une partie de la génération des jeunes de l'époque à innover. Dans la sphère religieuse, de nouveaux mouvements sont nés de certaines expérimentations sociales ouvrant à des styles de vie alternatifs, lesquels ont impliqué directement des enfants. Ainsi, des écoles marginales, des modèles éducatifs sans précédent et des formes familiales inhabituelles ont vu le jour. Dans un contexte social où la famille nucléaire connaissait de profondes mutations, notamment sous l'effet d'un taux de divorce élevé et par le phénomène des familles «reconstituées», plusieurs nouveaux mouvements religieux ont voulu donner une nouvelle fonction à la famille et réinventer le rapport à la sexualité.

Par ailleurs, d'autres mouvements religieux ont été formés sur la base d'une expérimentation spirituelle (Palmer et Hardman, 1999) voulue par des adultes en quête d'un

rapport nouveau avec le transcendant, en «oubliant» que des enfants (les enfants des convertis ou nés au sein du groupe) faisaient aussi partie de ces nouvelles fraternités. Cette nouvelle génération n'avait, pour ainsi dire, pas de «place» au sein de ces idéologies alors que les valeurs de la communauté, elles, avaient priorité. Nous assistions donc à une tentative d'intégrer ou de dissoudre la famille biologique en une « famille spirituelle» qui a eu comme conséquences de créer de véritables «enfances alternatives» (Palmer et Hardman, 1999).

Ainsi, des organisations ont impliqué des enfants dans des exercices spirituels demandant une certaine maturité intellectuelle tels que des rituels, des exorcismes, de longues réunions de prières ou de méditation, le jeûne, les confessions publiques, etc. De plus, le sens religieux donné à la désobéissance infantile a parfois ouvert la porte à des abus dans les formes punitives. Dans d'autres cas, ce sont les qualités charismatiques des jeunes qui ont été valorisées en leur donnant une position privilégiée et en les formant à jouer un rôle messianique (Palmer et Hardman, 1999).

D'autres mouvements ont réagi à la présence des enfants dans leur monde d'adultes en les laissant à eux-mêmes¹³ ou en les confiant à un adepte qui serait «responsable» des enfants, sans égard à sa formation académique (compétences souvent niées dans ces groupes au profit d'une vision spirituelle) ni à ses besoins affectifs, afin que le parent dispose du maximum de temps pour les activités religieuses ou communautaires du groupe.

Comme dans bien des domaines (politiques notamment), un certain nombre de mouvements radicaux et totalitaires ont aussi émergé. L'éducation des enfants, à l'intérieur de ce genre de structure, se fait souvent par un leader unique qui gère tous les aspects de la vie des adeptes. De plus, les activités quotidiennes, des enfants comme celles des adultes, sont aussi régies par les règles collectives dictées par les enseignements du leader (Siskind, 2001).

¹³ Le groupe californien *ISOT (In Search of Truth)* n'avait, dans les années quatre-vingt, aucune structure d'éducation pour ses petits, sinon que de les mêler avec la clientèle de toxicomanes, d'alcooliques et d'itinérants à laquelle le groupe était voué.

D'une manière ou d'une autre, une croyance religieuse particulière a été transmise à une ou plusieurs générations véhiculant une vision d'un monde extérieur à rejeter¹⁴ (un monde qu'ils n'ont jamais choisi de rejeter), d'un univers magique (au sens wébérien du terme) où la réalité semble dépendante du rapport avec le divin et d'un ordre social légitimé par la prophétie ou l'interprétation des livres sacrés, dirigé par l'autorité charismatique d'un leader (Weber, 1995a).

C'est dans ce contexte que certains membres qui ont vécu leur enfance au sein de ces groupes ont décidé un jour de quitter leur communauté. Face à la société dominante qui véhicule les valeurs modernes de l'individualisme, des libertés fondamentales et du pluralisme religieux, quelles sont leurs réactions? Comment se vit le processus de sortie pour ceux qui sont nés ou ont été élevés dans ces milieux marginaux? Nous voulons analyser le lien entre la socialisation primaire de ces enfants et leur intégration en société suite à un départ volontaire, en posant les questions suivantes :

- Qu'est-ce qui détermine un individu, faisant partie d'un groupe religieux fermé depuis son enfance, à quitter ce groupe?
- Comment se déroule le processus d'intégration et quels sont les principaux problèmes et difficultés que peut rencontrer l'individu socialisé durant son enfance dans un milieu sectaire, le jour où il décide d'intégrer le mode de vie de la société moderne?
- Quelles sont les continuités ou les discontinuités entre les valeurs, la vision du monde et les compétences sociales intériorisées dans la secte et celles qui lui paraissent par la suite nécessaires pour vivre dans la société?
- Est-ce que les individus qui ont grandi dans une secte et qui ont quitté leur communauté ont le sentiment de réussir à s'adapter et à s'intégrer dans la société moderne?

¹⁴ Voir le Chapitre II où nous définirons la *Secte* entre autres comme une organisation basée sur un contre-modèle de la société dominante.

Cette recherche vise moins à expliquer le fonctionnement des groupes que de comprendre l'impact de la socialisation en milieu religieux fermé et ses effets sur l'intégration sociale. Elle ne vise pas nécessairement à mettre en lumière les cas extrêmes d'abus (physiques, psychologiques ou spirituels) que certains enfants vivent au sein de ces organisations, bien qu'ils soient pris en compte le cas échéant. Nous ne voulons pas aborder non plus la question en termes de « victimisation » mais de difficultés potentielles d'insertion sociale. Le but de cette étude est d'amener un éclairage nouveau sur le processus d'intégration sociale et d'adaptation aux valeurs de la vie moderne pour des individus qui ont vécu une socialisation véritablement marginale. Nous poursuivons en ce sens les objectifs de recherche suivants :

- Identifier les éléments cognitifs, comportementaux et axiologiques qui sont ceux intériorisés dans la secte et ceux qui doivent être « réappris » pour fonctionner dans la société environnante.
- Comprendre comment s'effectue le processus d'intégration sociale de l'individu socialisé dans un milieu sectaire et quels sont les éléments qui expliquent son sentiment de réussite ou d'échec¹⁵.

1.3 Hypothèses de recherche

Nous formulons les hypothèses de recherche suivantes :

- Il existe une discontinuité cognitive, comportementale et axiologique entre le groupe sectaire et la société dominante qui freine et fragilise le processus d'intégration sociale de l'individu socialisé en bas âge en milieu religieux fermé.

¹⁵ Certains adultes de la deuxième génération, après quelques années vécues dans la société moderne, décident de retourner à leur communauté d'appartenance. Est-ce là un signe d'échec de l'intégration? Nous y reviendrons dans l'analyse.

- Les principaux éléments de discontinuité affectent, entre autres choses, la capacité (ou le sentiment) d'autonomie dans les processus décisionnels, dans les repères langagiers et de significations, dans le sentiment de compétence sociale et dans les relations avec autrui.
- Plus les degrés de fermeture au monde extérieur, d'autoritarisme et d'abus psychologiques ou physiques subis par l'enfant dans la secte auront été accentués, plus le processus d'intégration sociale sera difficile.
- Plus l'idéologie du groupe sera fondée sur un contre modèle de la société moderne favorisant une vision du monde manichéenne et apocalyptique et une rupture avec la société, plus les défis liés à l'intégration seront importants.

1.4 Méthodologie

La sociologie compréhensive de Weber reconnaît deux formes de compréhension : «La compréhension peut signifier d'une part la compréhension *actuelle* [*aktuelles Verstehen*] du sens visé dans un acte (y compris une expression).» (Weber, 1995a, p. 34) et «Elle peut également signifier d'autre part une compréhension *explicative* [*erklärendes Verstehen*]. Nous 'comprenons' parce que nous saisissons la *motivation* [*motivationsmaässig*] [...]» (Weber, 1995a, p. 34) et le sens qu'une personne donne à son geste, sa parole, son action. «Dans tous les cas, 'comprendre' signifie saisir par interprétation le sens ou l'ensemble significatif visé [...]» (Weber, 1995a, p. 35)

Weber a ainsi, par la sociologie compréhensive, apporté une distinction nette entre la forme de compréhension nécessaire pour conduire des études dans le domaine des sciences naturelles et celle que les chercheurs des sciences sociales ont besoin pour «comprendre» les êtres humains. Saisir le regard des informateurs sur le sujet étudié devient ainsi une des clés importantes de la recherche qualitative car une de ses caractéristiques fondamentales est de considérer les événements, les actions, les normes et les valeurs du point de vue de l'acteur. Cette sociologie de l'acteur ne vise plus à expliquer d'après une forme stable car elle se lie

dorénavant à observer de près le discours d'individus subjectifs. Cette approche inspire largement notre perspective méthodologique.

1.4.1 Méthodes d'observation

Avant de nous lancer dans la phase d'observation, nous avons d'abord effectué une reconnaissance préliminaire du terrain en vérifiant la faisabilité de notre enquête. En effet, nous avons voulu vérifier auparavant si la population que nous voulions interviewer ne deviendrait pas réfractaire à participer à ce type de recherche. Comme notre étude se voulait empirique, il était important de faire au préalable cette démarche. Nous l'avons fait lors de congrès d'organismes spécialisés sur le sujet des nouveaux mouvements religieux et des sectes, endroits souvent côtoyés par d'anciens adeptes.

Cette étape préparatoire nous a fait constater d'emblée que non seulement les individus qui ont vécu leur enfance au sein d'un groupe sectaire - la population qui nous intéresse - n'était pas résistante à l'idée de partager leur récit de vie, mais que tout au contraire, ils démontraient un enthousiasme à l'égard d'une recherche sérieuse faite sur le sujet.

D'ailleurs, il est souvent affirmé par ces individus que la société - chercheurs, professionnels, médias, opinion publique - ne sont pas bien informés à leur sujet. Il semble en effet que le besoin de recherches s'avère évident pour eux. Citons par exemple le fait que plusieurs attestent s'être déjà présentés à un psychologue, travailleur social ou autre intervenant qui ne croyait pas leur histoire ou encore qui saisissait mal le langage utilisé étant donné sa particularité. Ces derniers ont donc vu en cette recherche un moyen pour contribuer à une meilleure connaissance de la situation que vivent les individus dans leur cas et ainsi, favoriser un peu plus leur intégration en société¹⁶.

Afin d'être en mesure de bien saisir la vision personnelle et l'interprétation du monde, les repères normatifs et la trame de significations qui habitent la vie de nos informateurs,

¹⁶ Le manque de compréhension à leur égard est souvent cité comme étant un problème majeur à affronter lors de la tentative d'intégration.

nous avons opté pour l'utilisation d'une méthodologie d'enquête de terrain dont la cueillette principale de données s'est effectuée à partir d'entretiens semi dirigés, individuels et collectifs. Précisons que ces entretiens n'ont visé qu'à former un cadre pour l'expression des récits de vie.

Les récits de vie constituent un instrument utile pour accéder au vécu subjectif des informateurs. De plus, le répondant se positionnant comme sujet, par le choix des mots et des termes utilisés ainsi que par la structure oratoire qu'il met en place, attribue lui-même une signification à l'expérience qu'il est en train de partager. Et c'est là même l'intérêt du chercheur.

Certes, l'individu est un élément actif du social et la compréhension du singulier, du caractéristique, du personnel et du subjectif peut introduire la compréhension du global, de l'universel et du général.

[...] l'acte perçu comme synthèse active d'un système social et l'histoire individuelle comme histoire sociale totalisée par une praxis : ces deux propositions impliquent un chemin heuristique qui permet de voir l'universel à travers le singulier, chercher l'objectif fondé sur le subjectif, découvrir le général à travers le particulier. (Ferrarotti, 1983, p. 51)

Les récits de vie accordent ainsi la possibilité d'enregistrer les manières de penser, les vécus ou encore les rapports entre praxis individuelle et collective. Ils permettent également de comprendre, d'observer et d'expliquer comment est représenté, appréhendé, justifié ou senti - par le biais d'une narration - le rapport symbolique qui unit l'individu à la société.

Nous avons privilégié l'entrevue non-directive (en quelque sorte des entretiens récits) comme méthode principale de cueillette de données car nous préférons être en face d'un informateur qui se sent libre et à l'aise de s'exprimer sur des sujets relativement intimes, peut-être en l'occurrence, difficiles à aborder. Dans ce contexte, il est préférable de débiter l'entrevue avec une question ouverte pour l'orienter doucement vers les informations recherchées.

L'intervieweur doit démontrer des attitudes de compréhension et de sensibilité à l'autre. Cette forme d'entretien permet de laisser l'informateur explorer lui-même la nature

du problème alors que, dans un autre contexte, ce rôle est généralement tenu par le chercheur. Il demeure donc important pour l'enquêteur de poser les justes questions, de garder silence ou de relancer selon le cas, de résumer les propos de l'informateur pour s'assurer de la justesse de sa compréhension et au besoin, de reformuler. L'entretien semi directif fait donc appel aux qualités humaines de l'intervieweur autant qu'à ses qualités de chercheur. Nous croyons avoir eu la sensibilité nécessaire pour obtenir de bons entretiens qui ont engagé personnellement et activement les répondants.

Par ailleurs, l'expression non verbale du répondant, révélant ses états émotifs et ses attitudes, constitue pour nous un autre élément d'analyse. Les silences, le temps utilisé pour répondre, les hésitations ou au contraire l'empressement et la nervosité doivent être considérés comme faisant partie intégrante des données à analyser. Le niveau de langage (vulgarité par exemple), l'ordre des séquences ainsi que l'insistance sur certains événements ou certains termes constituent d'autres indicateurs. De plus, cette liberté laissée au répondant lui accorde la possibilité de situer le sujet dans son cadre de référence propre et nous permet d'être encore plus près de sa réalité. «Ceci nous amène à considérer la communication résultant de l'entretien comme un processus (plus ou moins pénible) d'élaboration d'une pensée et non comme une simple donnée.» (Quivy et Campenhoudt, 1995, p. 75)

1.4.2 Stratégie de collecte de données

Comme nous l'avons indiqué précédemment, c'est par l'entremise de réseaux d'anciens adeptes que nous avons pu trouver nos informateurs. À Montréal, l'organisme *Info-Secte* a accepté de servir d'intermédiaire dans notre recherche de certains candidats volontaires. Étonnamment, le bouche à oreille s'est avéré efficace dans notre recherche de répondants. Nous nous sommes en fait retrouvée avec vingt-cinq individus qui avaient accepté de participer à notre recherche, tous correspondants aux critères de sélection! Conséquemment, nous avons dû effectuer un tri afin de maximiser les différences, notamment en ce qui a trait au type de groupes d'où provenaient les informateurs, le sexe des répondants et le nombre d'années passées dans l'univers sectaire.

Tous les entretiens ont été effectués en face à face, confirmés d'abord par téléphone. Tous les participants, sans exception, se sont présentés au rendez-vous et se sont montrés généreux dans les détails divulgués. Certains sont allés jusqu'à dévoiler certains secrets, manifestant ainsi leur volonté de collaborer à la recherche d'une solution à ce problème complexe qu'est la socialisation première au sein d'une *Secte*, problème auquel ils ont à faire face tous les jours dans leur processus d'intégration.

Toutes les entrevues se sont déroulées sur une période de trois mois, soit entre mai et juillet 2004 à l'exception de l'entrevue avec Sara et des deux entrevues de groupe¹⁷ qui se sont effectuées durant le mois de juillet 2005. Les entretiens, d'une moyenne de quatre heures, ont été enregistrés sur bande audio pour ensuite être transcrits *in extenso*. Nous avons pris des notes (mémos) qui ont forgé nos réflexions et intuitions tout au long du processus d'observation.

Pour ces raisons, nous n'avons pas élaboré un questionnaire fermé mais plutôt un plan ou un guide d'entrevue. Celui-ci comprend les sujets à aborder nous permettant d'aller chercher les données désirées en fonction de nos objectifs de recherche. Nous l'avons divisé en deux sections : l'enfance au sein de la secte (socialisation dans le groupe) et la vie après la sortie (sortie et intégration sociale). On retrouve cette grille en annexe (Appendice A).

1.4.3 Sources primaires et secondaires

Entretiens individuels

La population choisie est composée d'individus qui ont tous vécu au moins une partie de leur enfance au sein d'un groupe sectaire que nous pouvons qualifier de *groupe religieux fermé*. Nous entendons par cette appellation un groupe dont l'idéologie préconise une rupture radicale avec la société et qui par conséquent, procure à l'enfant une socialisation première marginale. Les organisations choisies reflètent toutes cette idéologie où, dans certains cas,

¹⁷ Nous y reviendrons peu plus loin.

l'enfant ne fréquentait aucunement le monde extérieur, ne serait-ce que pour rendre visite aux grands-parents ou pour aller à l'école.

D'autre part, nous avons voulu concentrer nos recherches sur des individus issus de groupes d'inspiration chrétienne, qu'ils soient d'inspiration catholique ou protestante, afin de délimiter notre sujet.

Ainsi, pour faire partie de la présente étude, nous avons choisi des sujets qui sont nés ou ont grandi dans un groupe religieux fermé d'inspiration biblique qui partageait des croyances apocalyptiques. De plus, nous avons considéré que le répondant devait être sorti depuis suffisamment longtemps pour pouvoir parler du processus d'intégration dans la société, un an ou deux n'étant pas suffisant. La moyenne de la période de temps écoulée depuis la sortie de nos informateurs est donc de vingt et un ans. Le fils d'un fondateur, élevé au sein d'un de ces groupes, est retourné après vingt ans de sortie, mais n'a pas accepté de participer à l'étude.

Un autre critère important dans le choix de nos informateurs constitue le départ volontaire. L'adolescent par exemple qui a suivi ses parents qui ont quitté le groupe ne correspond pas pour nous à un informateur. Notons par contre que nous avons choisi de garder l'entrevue de Luc, qui a quitté à l'âge de onze ans, étant donné qu'il manifeste dans l'entretien qu'il a délibérément fait un choix lorsqu'il a vu sa mère au loin lui faire signe qu'il pouvait s'enfuir alors qu'il travaillait au champ. Compte tenu qu'elle ne pouvait pas physiquement joindre son fils alors qu'il était sur le terrain de la secte, c'était à lui de faire la démarche consciente de quitter ce lieu en courant vers la voiture (voir Appendice C, p. 213).

De plus, le cas de Maurice a aussi fait l'objet de réflexions étant donné qu'il a été expulsé. Nous avons réalisé que cette destitution ne représentait que l'étape finale d'un processus de départ qui avait été constitué d'allers-retours qu'il avait déjà amorcé par lui-même.

Quant aux lieux géographiques des organisations religieuses choisies, nos informateurs proviennent du Canada (est et ouest) et des États-Unis. Les entrevues se sont déroulées en français ou en anglais, selon le cas.

Malgré le grand nombre de participants volontaires, nous avons préféré nous restreindre à sept participants afin d'obtenir des informations plus variées et plus riches, ce qui nous permet d'étudier chaque sujet plus en profondeur. Ce choix s'est effectué également pour des raisons évidentes de manque de temps et de ressources financières.

Bien que les sujets se ressemblent selon les critères mentionnés plus haut, ils diffèrent selon la taille du groupe dont ils ont fait partie (de 35 à 400 membres), selon leur structure organisationnelle (monastère, commune, église, oeuvre de charité), selon les formes d'éducation adoptées (écoles publique, privée ou école de la communauté), selon les lieux (ferme, quartier de la ville, montagne, village), les types d'idéologie et de religiosité (inspiration protestante, fondamentalisme biblique, syncrétisme, inspiration catholique) et les formes de résidence (dortoirs, ferme, résidence familiale, locaux d'un organisme). De plus, les informateurs proviennent de milieux sociaux différents (francophones, anglophones, familles riches, pauvres et de classe moyenne) appartenant à cinq groupes religieux distincts. Nous avons interrogé quatre femmes et trois hommes et leur moyenne d'âge est de 43 ans. Enfin, parmi ces sept informateurs, quatre d'entre eux sont enfants de fondateurs.

Entrevues de groupe

L'entrevue de groupe représente une autre façon originale de recueillir des données, cette fois, à partir d'une discussion collective. Passant d'un thème à l'autre, tous pertinents à l'enquête, nos informateurs ont passé d'un état de mémorisation de souvenirs au récit biographique tout en répondant à certaines questions.

[...] le groupe agit comme auto-correcteur en permettant à la personne de modifier son jugement et de donner une opinion plus nuancée; le groupe peut recréer une sorte de microcosme social où le chercheur peut identifier les valeurs, les comportements, les symboles des participants. (Deslauriers, 1991, p. 38-39)

Cette méthode nous a permis de vérifier certaines interrogations ou esquisses d'analyse que nous avons suite à nos entretiens individuels. Un de nos informateurs, poussé par l'enthousiasme de notre recherche, nous a invitée à une rencontre informelle où trois individus avec lesquels il a grandi, en plus de lui-même, étaient réunis. De plus, la conjointe d'un répondant, présente durant l'entretien, a participé activement dans la conversation en

faisant ressortir des éléments importants du processus d'intégration de son mari, elle-même n'ayant pas fait partie d'un groupe religieux.

Ils ont tous accepté que nous utilisions l'enregistrement sonore pour collecter les données. La rencontre a duré environ six heures : souvenirs, anecdotes et récits de vie ont été partagés. De plus, l'entretien de groupe a été très effectif du fait qu'il s'est transformé en escalade de souvenirs où le rire cachait parfois la révolte ou la colère. Par ailleurs, le lien qui les unit a fait en sorte qu'ils étaient moins gênés entre eux d'aborder des sujets comme les abus sexuels, sujet que nous n'aurions peut-être pas abordé, en tout cas, pas sous l'angle auquel on peut en parler entre personnes qui ont vécu le même genre d'événement.

De plus, un autre de nos informateurs nous a invitée à une rencontre, encore une fois, informelle, de quatre individus qui avaient passé leur enfance au sein d'autres groupes sectaires d'inspiration chrétienne. Deux de ces personnes sont engagées au niveau de la protection des droits des enfants en milieu sectaire, réaction à leur enfance vécue au sein de milieux extrémistes.

Dans les deux cas, les discussions ont été animées, colorées d'émotions, tant négatives que positives, et tous les membres étaient directement concernés par le sujet. Encore une fois, l'intérêt et l'enthousiasme à nous livrer généreusement des données ont démontré clairement le besoin de recherches dans ce domaine. Ces rencontres nous ont permis d'avoir accès à des données que l'entrevue individuelle, focalisée exclusivement sur le cheminement personnel, n'a pas pu nous divulguer. En étant plusieurs, nous avons pu relier la suite des événements d'un répondant à l'autre, ce qui, en entrevue individuelle n'est pas possible.

En tout, nous avons recueilli des témoignages de quatorze individus qui ont vécu au sein de sept groupes différents. Pour conserver l'anonymat de nos répondants, nous leur avons attribué des noms fictifs et avons enlevé les indications géographiques. Le tableau de l'appendice B placé en annexe donne une brève description des participants. Nous avons fait un résumé des entrevues en annexe (Appendice C) où nous fournissons au lecteur plus de détails.

Les deux sœurs Mona et Sara ont fait partie successivement de deux groupes différents. La lettre a) correspond au premier groupe alors que b) correspond aux données du deuxième.

Confidences

Il existe enfin une autre sorte d'entrevue dont on fait rarement état mais qui a pourtant produit des résultats inattendus : la conversation informelle, spontanée, parfois ultra-confidentielle, que la personne interrogée accorde au chercheur. Bien qu'elle se résume souvent à une conversation courtoise, ce genre d'entrevue peut parfois donner des indications précieuses au chercheur et lui permet une compréhension qu'il n'aurait pas eue autrement. (Deslauriers, 1991, p. 37)

Il nous est arrivé d'obtenir des confidences de répondants, à la suite d'entrevues de groupe, qui sont venus nous voir pour nous rapporter des éléments qu'ils trouvaient essentiels mais qu'ils ne voulaient pas nécessairement partager devant le groupe. Ces données ont été grandement utiles.

Sources secondaires

Les biographies d'adultes qui ont vécu leur enfance dans un groupe religieux fermé demeurent difficiles à trouver. Les librairies virtuelles de l'organisme *ICSA (International Cultic Studies Association)* et du centre de recherche européen *CESNUR (Center for Studies on New Religions)*, les centres de documentation *Info-Secte* et le *CINR (Centre d'Information sur les Nouvelles Religions)*, Internet et les bibliothèques universitaires représentent toutefois de bonnes sources documentaires. Nous avons ainsi eu accès à des autobiographies d'individus qui ont grandi au sein des *Témoins de Jéhovah* (Hewitt, 1997; Bouchard, 2001) et de *l'Église de l'Unification* (Nansook, 1998). Nous avons de plus consulté, sans y faire référence directement, des biographies de gens qui ont grandi au sein de groupes polygames (Moore Emmett, 2004 ; Palmer et Perrin, 2004) et de *La Famille/Enfants de Dieu* (Davis et Davis, 1984).

Par ailleurs, nous avons transcrit certains reportages et certaines entrevues réalisés sur bande vidéo : Julia McNeil, enfant née au sein du groupe *La Famille/Enfants de Dieu*

(Philips, 2004); Ricky Rodriguez (2005) né au sein de la même organisation et Donna Collins (1999), première «enfant bénie¹⁸» de *l'Église de l'Unification* née en Occident. Nous avons de plus recueilli les témoignages de Patrick Rardin et de Tina Lehrbach, adultes nés au sein des *Témoins de Jéhovah* (Mali, Rardin, Lehrbach et Goldberg, 1998). Enfin plus près de nous, Richère David (Marceau, 2003) et Richère Boutet (Prince, 2004), toutes deux nées au sein du mouvement la *Mission de l'Esprit-Saint*, nous divulguent leur cheminement d'intégration en société depuis leur départ.

En dernier lieu, nous nous sommes dirigée vers les témoignages de Ruth, qui a grandi au sein de la communauté canadienne polygame de l'Église fondamentaliste de Jésus-Christ des saints des derniers jours (Clarens, 2005) et de Robyn Bunds (Carroll et Annin, 1993) qui a passé une partie de son adolescence au sein du groupe de David Koresh à Waco. Leurs propos ont été recueillis lors d'entrevues journalistiques. Bien entendu, toutes ces sources secondaires n'ont pas un contenu qu'il nous est possible de «contrôler» et nous les utiliserons, consciente de ce statut¹⁹.

Pour terminer, nous avons effectué un voyage à Waco au Texas où nous avons pu échanger avec des sociologues²⁰ et des membres actuels du groupe davidien, qui nous ont livré des informations sur les enfants qui ont survécu à la tragédie.

1.4.4 Méthode d'analyse

Nous situons notre enquête dans un schéma classique de recherche : l'établissement de la problématique, suivie de la vérification de la validité de nos hypothèses sur le terrain. Appuyée sur le postulat que certaines circonstances particulières peuvent être en mesure de dégager un profil dominant, nous avons séparé les caractéristiques, les particularités et les

¹⁸ L'expression *enfant bénie* réfère aux enfants qui sont nés de couples qui ont été mariés par le Révérend Moon, fondateur de ce mouvement.

¹⁹ Le lecteur peut référer en annexe, à l'appendice D, au tableau présentant les sources secondaires.

²⁰ Nous avons eu la chance notamment de rencontrer Eileen Barker, James T. Richardson, David Bromley et Massimo Introvigne.

spécificités du récit de chaque narrateur en un certain nombre de variables. Nous avons ainsi pu voir surgir des constantes et des similarités afin d'y découvrir certains aspects communs.

Comme le confirme Muccielli, les analyses qualitatives visent « [...] la saisie de récurrences et de constantes qui apparaissent par-dessous le foisonnement des contenus qui captivent toujours la conscience immédiate.» (Muccielli, 1991, p. 49) et permettent une recherche des «systèmes formels sous-jacents» (Muccielli, 1991, p. 49) aux problèmes humains. Elles ont aussi comme objectif de « [...] faire apparaître des éléments non immédiatement explicites (type de situations, processus de transformations, valeurs, attitudes...) qui peuvent rendre compte des caractéristiques communes des individus en question.» (Muccielli, 1991, p. 98)

Dans un ordre plus concret, nos entretiens nous ont permis d'analyser la réalité vécue par les informateurs au moment de leur enfance, telle qu'ils se la représentent depuis leur sortie de la secte, ainsi que leur expérience de vie depuis leur départ. Certes, ils nous ont donné accès à des données biographiques intéressantes mais c'est l'étude qualitative du discours qui nous a permis de mettre en relief les éléments de socialisation primaire et du processus d'intégration sociale depuis leur départ du groupe. Conséquemment, l'analyse nous accorde un regard *intérieur* de la *Secte*. Ainsi, les perceptions, les sentiments, les descriptions et les impressions d'un passé à deux temps, celui vécu à l'*intérieur* de la secte et celui vécu à l'*extérieur* de la secte, forment le thème central des entretiens. Même si ces rencontres ont pris la forme de récits de vie, il n'en reste pas moins que la *Secte*, dans ce contexte, est devenue la référence centrale du récit, tout en ayant abordé différents sujets allant de la spiritualité à l'organisation matérielle.

Or, à partir d'expériences individuelles, nous tenterons de saisir la vie sociale des gens qui ont été socialisés dans un milieu autre que celui de la société moderne, voire contraire à ses valeurs, tout en essayant de saisir leurs stratégies d'adaptation dans le but de s'intégrer. La pratique quotidienne, la prise de conscience du processus d'intégration, l'interprétation personnelle des événements ainsi que les attitudes face à la vie nous apprennent ainsi l'histoire sociale (Deslauriers, 1991).

CHAPITRE II

LE GROUPE RELIGIEUX SECTAIRE

La secte constitue depuis longtemps un sujet difficile à aborder étant donné sa connotation péjorative. Ce terme a souvent été utilisé par les Églises, les médias ou encore ceux qui y ont vécu une expérience de façon à stigmatiser les adeptes et leur leader. Il est donc important de situer le lecteur selon une conception plus objective de la *Secte*. Pour ce faire, nous décrivons dans ce chapitre la notion scientifique du terme en ayant recours aux définitions et typologies classiques et contemporaines.

2.1 La typologie de la Secte et de l'Église chez Weber et Troeltsch

En 1910 se tenait à Frankfort, lors de la première rencontre de la *Société allemande de sociologie* (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*), un colloque sur les sujets importants de la sociologie religieuse. Il semble que les différentes formes de religiosité, dont la typologie *Secte-Église-Mystique*¹, aient été jugées à l'époque comme un sujet clé à débattre puisqu'elles ont fait partie des thématiques sur lesquelles Ernst Troeltsch, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel et Max Weber ont vivement échangé (Weber, 1973) lors de ce colloque. Aujourd'hui, cette théorie demeure une référence incontournable dans la tradition sociologique pour quiconque s'intéresse à l'étude sociologique des sectes.

¹ Nous n'élaborerons pas dans ce chapitre sur le type *Mystique* étant donné qu'il ne rejoint pas la forme sectaire des groupes fondamentalistes apocalyptiques que nous étudions.

Weber a été celui qui a eu l'initiative de donner une définition non péjorative de la *Secte* par le biais de la neutralité axiologique. La sociologie des religions qu'il a théorisée s'attarde sur les types de «communalisation religieuse» (*religiöse Vergemeinschaftung*) (Weber, 1995b) en opposant deux idéaux types² : *Église* et *Secte* (Weber, 1964, 1985, 1995b, 1996; Loader et Alexander, 1985; Willaime, 1995), définis selon leur mode d'agrégation sociale :

Employant deux termes du langage commun et non critiqué, Weber tente de les vider de leur contenu affectif, normatif, valorisant ou péjoratif selon le cas. Il leur donne un sens précis d'un point de vue sociologique, loin de tout jugement de valeur, en les référant à des critères précis d'organisation sociale. (Séguy, 1980, p. 100)

Par ailleurs, le théologien, historien, sociologue et philosophe³ allemand Ernst Troeltsch focalise son analyse sur les contenus doctrinaux pour tenter d'apporter un éclairage sur le rôle de la communauté chrétienne dans la société. «Il conçoit le phénomène sectaire comme une forme originale du phénomène chrétien et suit son développement au cours des siècles parallèlement à celui des Églises.» (Séguy, 1961, p.13)

Malgré deux angles d'approche différents⁴, du travail de ces deux théoriciens naîtra cette fameuse théorie comparative où les deux idéaux types *Église* et *Secte* n'existent qu'un par rapport à l'autre, dans une continuelle tension (Champion et Cohen, 1999; Luca, 2004). Ces deux modes opposés d'organisation sociale du religieux se distinguent de par leur type d'affiliation, leur mode d'autorité, leur forme de leadership et de relation avec la société séculière (Luca, 2004; Hervieu-Léger et Willaime, 2001). En somme, la typologie troeltsch-wébérienne de la *Secte* pourrait se distinguer par quatre caractéristiques : la conversion volontaire, l'élection divine, le refus de compromis avec la société mondaine, le charisme et son processus de routinisation (pour les *Sectes* qui durent dans le temps) (Luca et Lenoir, 1998; Luca, 2004).

² Ces deux types purs n'existent pas dans la réalité. Nous retrouvons plutôt des éléments de l'un et/ou de l'autre modèle dans les structures des différentes organisations religieuses existantes.

³ Professeur de théologie à Heidelberg dès 1894 mais devenu professeur de philosophie à Berlin en 1915.

⁴ Malgré l'intention sociologique de Troeltsch, il n'en demeure pas moins que la couleur théologique du chercheur teint considérablement son analyse.

2.1.1 Les types *Église* et *Secte*, organisations sociales

Weber définit le type *Église* comme une «institution de salut» gérée par des spécialistes, les «fonctionnaires» (les *prêtres*), exerçant un «charisme de fonction» transmis, «c'est-à-dire, la professionnalisation de ce qui reposait, chez les premiers chrétiens, sur des dons personnels, confirmés par des miracles ou des révélations personnelles.» (Luca, 2004, p. 20). L'*Église* constitue une organisation bureaucratisée qui selon elle, détient le monopole de la distribution de la grâce et conséquemment, se donne la charge de la rédemption universelle. Weber considère le type *Église* comme un «groupement hiéocratique» en le comparant au groupement politique qui exerce une contrainte physique voire une violence, comme moyen légitime d'exercice d'autorité (Weber, 1995a) :

Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *hiéocratique* [*hierokratischer Verband*] lorsque et tant qu'il utilise pour garantir ses règlements la contrainte *psychique* par dispensation ou refus des biens spirituels du salut (contrainte hiéocratique). Nous entendons par *Église* une *entreprise* hiéocratique de caractère *institutionnel* lorsque et tant que sa direction administrative revendique le *monopole* de la contrainte hiéocratique légitime. (Weber, 1995a, p. 97)

Ce n'est pas la *nature* des biens spirituels qu'il laisse espérer – biens d'ici-bas ou dans l'au-delà, biens extérieurs ou intimes – qui constitue la caractéristique déterminante du concept de groupement hiéocratique, mais le fait que la dispensation de ces biens peut constituer le fondement d'une *domination* spirituelle sur les hommes. Par contre, l'élément caractéristique pour le concept d'«Église», est, suivant le langage courant (et commode), son aspect d'entreprise et d'institution (relativement) rationnelles, tel qu'il s'exprime dans les règlements et la direction administrative, ainsi que la revendication d'une domination monopolistique. (Weber, 1995a, p. 99-100)

Opposant, à la manière de Tönnies,⁵ *communauté* et *société*, «le type-Église correspondrait à une *Gemeinschaft*, une communauté (de sang, de parenté), à une forme de regroupement social en quelque sorte donné par la «nature sociale», une communauté naturelle, préalable ou préexistant à ses membres et à leurs projets.» (Séguy, 1980, p. 100). Weber place conséquemment l'*Église* sous le type de structure *institutionnelle* (*Anstaltshandeln*) où des individus naissent dans une famille appartenant déjà à une *Église*,

⁵ À ce sujet, consulter Tönnies, F. *Communauté et Société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.

formant ainsi une *communauté institutionnalisée* où sont socialisés les enfants à ce type de vie religieuse dès leur plus bas âge. Jean Séguy élucide bien les conséquences sociologiques d'une telle structure :

De là vient la prétention du type-Église à dominer les cultures, et son penchant à se compromettre avec les États; cette double tendance, lorsqu'elle s'épanouit librement, permet en effet à l'Église de dire le sens de la vie individuelle et collective à tous les hommes dans tous les états de la vie, de réaliser pleinement sa double catholicité. (Séguy, 1980, p. 105)

Weber pose quatre critères de l'idéal type *Église* : 1- «un corps de prêtres professionnels, dont le statut est réglé par un salaire, une carrière, des devoirs professionnels et un style de vie spécifique (en dehors de l'exercice de la profession)» 2- «Quand la hiérarchie prétend à une domination "universaliste"» 3- «Quand le dogme et le culte sont rationalisés, consignés dans des écrits sacrés, commentés» 4- «Quand tout ceci s'accomplit à l'intérieur d'une communauté institutionnalisée» (Weber, 1996, p. 251; Hervieu-Léger et Willaime, 2001, p. 73).

En revanche, la *Secte* vient instituer de nouvelles normes et de nouveaux codes culturels par le biais de la conduite individuelle et collective déterminée par les croyances religieuses (Weber, 1985; Loader et Alexander, 1985). Dirigée par une «autorité charismatique» (Weber, 1995a; Willaime, 1995, 1999) légitimée par ses dons et sa qualité religieuse personnelle (Willaime, 1999) jugés extraordinaires par les adeptes qui les reconnaissent, la *Secte* veut réformer, de façon originale, l'*Église* (Luca et Lenoir, 1998). «Ainsi détachée de ce corps de fonctionnaires, elle devient une communauté de laïcs assemblée soit autour d'un réformateur, soit autour d'un prophète charismatique.» (Luca, 2004, p. 20)

Inspiré par Weber mais aussi par Simmel⁶, Troeltsch, qui établit sa sociologie à partir d'un regard historique du christianisme, instaure une typologie tripartite : *Église-Secte-Mystique*. Il s'accorde avec Weber pour établir la *Secte* en tant que critique dure de l'*Église*

⁶ «Comme partout, se trouve ici aussi à l'arrière-plan de mes recherches la conception simmélienne de la sociologie comme la science des relations formelles de structures des différents types de communauté.» (Troeltsch, cité dans Hervieu-Léger et Willaime, 2001, p. 130)

traditionnelle, représentée ici par l'Église catholique. D'ailleurs, la plupart des *Sectes* sont nées de scissions à l'intérieur d'une *Église*. Que ce soit pour des raisons doctrinales, pour l'objectivation du religieux qu'elle ne reconnaît plus, pour le rapport qu'entretient l'*Église* avec la société dominante ou pour son laxisme par rapport aux conduites morales, la *Secte* ne reconnaît plus le monopole et l'autorité religieuse de l'*Église*. Elle revendique l'authenticité du christianisme primitif caractérisé par le rigorisme moral qu'enseigne l'Évangile, le rapport subjectif au transcendant, la vie communautaire vécue sur des valeurs égalitaires et la rupture avec le monde. L'*Église*, selon la *Secte*, aurait perdu ces qualités à travers le temps. «Le type Secte ne peut être défini que dans sa relation-opposition au type Église [...]» (Champion et Cohen, 1999, p. 61) En conséquences, selon Jean-Paul Willaime, toute religion possède une propension à la «sectarité»⁷. Troeltsch situe bien ce paradoxe :

Elles [les grandes Églises nationales] représentent aussi le premier et principal résultat de la mission mondiale de l'Église primitive. Cependant, une fois fermement établies, elles procurèrent à la fois le matériau et l'occasion du jeu de forces par lequel s'introduisit l'élément critique et hostile d'une forme individuelle de piété chrétienne, d'une stricte sévérité au sens chrétien primitif, qui s'opposait entièrement à la religion des masses. Cette critique, d'ailleurs, contenait un élément fondamental de l'éthique authentique du christianisme primitif. Sous son influence, surgirent de petits groupes d'âmes droites qui jugeaient la vie du monde selon les hautes exigences morales de l'Évangile... Ce phénomène se produisit à l'intérieur de toutes les Églises chrétiennes, parce que dans toutes les germes du type-Secte existaient à l'état latent. Cette semence de type-Secte se développa de façon différente selon les Églises, mais le résultat final fut partout le même. (Troeltsch, 1931b, p. 811-812⁸)

La *Secte* ne reconnaît plus l'autorité papale institutionnelle du type *Église* (manifestée dans le catholicisme), elle choisit plutôt de léguer l'autorité à la *Parole* des Écritures. Troeltsch conçoit la *Secte* et l'*Église* comme deux expressions sociologiques indépendantes reliées à deux interprétations de la tradition chrétienne (Johnson, 1963). Il identifie les Épîtres de Paul, le livre des Actes des apôtres, le *Sermon sur la montagne*⁹ et le livre de l'Apocalypse

⁷ J.-P. Willaime. 2000. «Débat sur les *Sectes* et perception du religieux en France», *Conscience et Liberté*. No 59, mai, p. 65-80.

⁸ Cité en français dans Séguy, 1980, p. 97-98.

⁹ Voir Matthieu 5, 3-12 ou Luc 6, 20-26 dans le Nouveau-Testament.

comme des textes fondamentaux qui ont exercé une grande influence sur les mouvements sectaires, notamment selon deux aspects. Ils ont d'abord collaboré au radicalisme d'une indifférence, voire d'une hostilité envers le «monde» et en second lieu, ont contribué à l'idée d'un communisme d'amour reconnu dans la forme communautaire que semblait vivre l'Église primitive (Troeltsch, 1931a).

Troeltsch résume bien dans ces quelques lignes les types idéaux *Église* et *Secte* tels qu'il les a conçus :

L'église est une institution qui, ayant reçu à la suite de l'oeuvre rédemptrice le pouvoir de dispenser le salut et la grâce, peut s'ouvrir aux masses et s'adapter au monde; car elle peut, dans une certaine mesure, faire abstraction de la sainteté subjective dans l'intérêt des biens objectifs que sont la grâce et la rédemption. (Troeltsch, 1961, p. 17)

La secte est une libre association de chrétiens austères et conscients qui, parce que véritablement régénérés, se réunissent ensemble, se séparent du monde et se restreignent à leurs petits cercles. Plutôt que sur la grâce ils mettent l'accent sur la loi et pratiquent, au sein de leur groupe, et d'une manière plus ou moins radicale, la loi chrétienne de l'amour : tout cela en vue de préparer et d'attendre la venue du Royaume de Dieu. (Troeltsch, 1961, p. 17)

2.1.2 Rapport avec la société séculière

La *Secte* «accuse» en quelque sorte l'*Église* de s'être adaptée à la structure sociale dominante. Elle traduit cette «accommodation» en «compromis» et dénomme la société séculière conformément aux Écritures : le «monde». L'Église transige en effet avec l'État et les classes supérieures, stabilisant ainsi l'ordre social (Troeltsch, 1931a), devenant même «un objet de référence sociale» (Luca, 2004, p. 20). Il faut quand même remarquer qu'en rompant ainsi avec l'Église, la *Secte* se place par le fait même en contestation dissidente à l'égard de la société (Luca, 2004).

En voulant poursuivre la tradition paulinienne dans sa pratique, laquelle incite à une attitude particulière envers le «monde», la *Secte* adopte généralement un comportement plus ou moins distant envers l'État (les instances politiques et juridiques) et la société (refus du système d'éducation, d'un travail séculier, de certaines pratiques médicales, de faire du commerce, des modes vestimentaires, du service militaire, etc.) qui va de l'indépendance à

l'hostilité. Elle rejette aussi toute forme de pouvoir (politique ou hiérocratique) (Weber, 1996) n'acceptant que le seul et unique pouvoir de Dieu. «C'est d'ailleurs ce «pur évangile» qui leur interdit de se servir de la puissance, de la force et du droit.¹⁰» (Troeltsch, 1961, p. 21)

La *Secte* ne cherche pas à transformer le monde mais plutôt à le fuir et à s'en échapper, le voyant comme un ennemi dont la fréquentation provoque la contagion de l'âme des individus qui le côtoie. Elle se place en opposition à tout ce qui ne concorde pas avec son idéologie religieuse, laquelle n'adhère pas aux modes de vie et de penser du monde (Troeltsch, 1931a). Enfin, il semble que le code de vie du monde serait en quelque sorte une entrave à l'intensité recherchée (Séguy, 1999).

Elle [la *Secte*] réduit donc, selon la mesure du possible, les contacts avec la société profane. Elle fait du critère religieux le mètre constamment utilisé de son rapport au monde, dont les distractions et les plaisirs, la culture aussi, se voient méprisés et rejetés. Dans cette perspective, l'ascèse s'impose évidemment à tous les membres de la *Secte*.¹¹ (Séguy, 1980, p. 115)

Le deuxième aspect repéré par Troeltsch dans les livres bibliques se retrouve dans les formes de vie communautaire que la *Secte* choisit : statut égalitaire, valeurs de partage, d'amour et d'entraide où la notion de «fraternité» devient une valeur et où la *Secte* «revient, elle, à l'état des choses pré-ecclésiastique et pré-scientifique» (Troeltsch, 1961, p. 19). Séguy nomme cette nostalgie de l'Église primitive, le parcours socio utopique ou encore la «fonction utopique de la tradition» (1999) qu'il explique bien ici :

Mais il ne s'agit pas là d'une revendication de nature essentiellement historiciste (encore qu'elle y prétende éventuellement); il s'agit bien plutôt, dans l'invocation du projet fondateur, de réactiver ce que l'on perçoit comme ayant été aux origines, et de récupérer par là – dans une conscience renouvelée d'identité – une dynamique perdue. (Séguy, 1999, p. 18)

¹⁰ Par contre, il semble que certains mouvements sectaires contemporains ont développé cette attitude paradoxale d'utiliser le droit lorsqu'il s'agit de faire reconnaître, par la société séculière, leurs comportements basés sur leurs croyances.

¹¹ Nous ajoutons: dans certains cas, même aux enfants.

Par ailleurs, Georg Simmel a élaboré un type sociologique d'un autre corps religieux, la *Société secrète* qui comporte des caractéristiques semblables à celles du type *Secte* de Weber.

La société secrète comme forme de socialisation repose sur une forte confiance réciproque entre les membres et engendre, secret oblige, une certaine séparation par rapport à l'environnement social. (Hervieu-Léger et Willaime, 2001, p. 130)

Hervieu-Léger et Willaime (2001) et Hervieu-Léger (2001) affirment que cette séparation d'avec le monde constitue une valeur partagée par les membres de la *Société secrète* au nom d'une croyance en une certaine supériorité de ses membres sur le reste de la société. Dans ce cas précis, l'organisation a tendance à se refermer sur elle-même (Simmel, 1999). De plus, le type de leadership peut aussi s'apparenter au type de leadership retrouvé dans certains cas plus radicaux du type *Secte*. Simmel parle de despotisme et d'individus tellement identifiés à leur fonction et à leurs responsabilités de membres du groupe, qu'une partie de leur individualité et de leur personne disparaît (Simmel, 1999).

2.1.3 Types d'affiliation religieuse, critères d'adhésion et élitisme

La typologie troeltsch-wébérienne place en contraste une religiosité d'«intensité radicale» avec une religion d'«extension et de compromis» (Séguy, 1980, 1999; Luca, 2004), une «religiosité de masse» avec une «religiosité de virtuoses» (Fleury, 2001; Weber, 1996), ce qui définit la *Secte* comme étant une «société religieuse fermée» et l'*Église* une «société religieuse ouverte» (Willaime, 1999).

Comme nous l'avons vu, le type *Église* a une «existence [qui] ne dépend pas de la volonté des membres. On n'y adhère pas, mais on se trouve membre d'une institution par naissance, par éducation ou du fait des circonstances de la vie.» (Freund, 1986, p. 106) Parallèlement, le type *Secte* de Weber se définit comme une organisation religieuse, une société (en opposition à *communauté*) (Willaime 1995; Weber, 1995b) créée par une «association volontaire, exclusive, de ceux qui sont religieusement ou moralement qualifiés pour y adhérer.» (Weber, 1964, p. 258)

Il ne peut donc être question des mêmes critères d'affiliation pour devenir membre de l'*Église* ou de la *Secte*. Formée généralement d'un petit groupe à tendance élitiste, la *Secte* invite habituellement ses membres par le biais d'un processus de conversion. Ce changement de vie radical doit être perpétué quotidiennement par un engagement personnel visible et par un «constant examen à la lumière de l'idéal néo-testamentaire avoué, et de revivification de ses croyances et pratiques.» (Séguy, 1980, p. 113) La religiosité sectaire est ainsi dépendante de la sphère privée des individus.

Jugeant que l'*Église* relâche trop ses critères d'éthique chrétienne, la religiosité sectaire fait de l'ascétisme son essence en appliquant un rigorisme éthique (Weber, 1985). La *Secte* possède en effet des critères d'acceptation moralement élevés. C'est par leur conduite sociale et par leurs actions, interprétées comme le reflet de la pureté de l'âme et de la qualité de la relation à Dieu, que les membres sont acceptés au sein de la *Secte*, non par naissance. Bien plus, les membres se doivent de prouver (*Bewährung*) régulièrement leur «qualification religieuse» de par leur conduite (Weber, 1964) et leurs efforts de sanctification. En outre, ils doivent démontrer que leur âme mérite l'adhésion au groupe, en visant la perfection, «D'où une introspection, une tension éthique, un sérieux de la piété, une surveillance de soi et des autres qui sont de tous les instants.» (Séguy, 1980, p. 112). La relation de «frère» à «frère» permet la réprimande et la correction au nom de l'amour si bien qu'une «discipline morale extraordinairement rigide des communautés *s'administrant elles-mêmes*. Principe qui était une conséquence inévitable de l'intérêt que l'on portait au maintien de la pureté de la communauté sacramentelle [...]» (Weber, 1964, p.277-278) se retrouve au sein de la *Secte*. Weber remarque d'ailleurs que la dimension du groupe, qui est généralement petite, contribue à cet examen du fait que les membres se connaissent intimement et qu'ils peuvent se juger et se superviser mutuellement (Weber, 1964, 1985). Plus important encore, la *Secte* cherche à obtenir le «monopole de l'interprétation et de la pratique légitimes» (Séguy, 1999, p. 18). Cette structure de *groupement* «à laquelle on adhère sans obligation [...] comporte une autorité qui détermine le sens de l'activité [...]» (Freund, 1986, p.107).

En faisant dépendre la qualité de l'action religieuse de certaines qualités éthiques des membres, pris individuellement, la «*Secte*» contraint chacun de ceux-ci à attester, à confirmer devant les autres la possession de ces qualités, ce qui constitue un facteur

puissant d'inculcation. [...] La *Secte* est toute entière orientée vers la mise en oeuvre de l'éthique religieuse. (Grossein, 1996, p. 75-76)

C'est pourquoi il existe une distinction importante entre les adeptes et les gens qui vivent en dehors du groupe, ce que Willaime appelle *l'in group* et *l'out group* (1999) et c'est la «communauté [qui] constitue l'appareil de sélection qui sépare les personnes qualifiées des personnes non qualifiées [...]» (Weber, 1996, p. 318). Plutôt que par l'extension, la *Secte* se caractérise par l'intensité de l'engagement personnel qu'elle exige de ses membres constamment. (Hervieu-Léger, 2001)

Ces adeptes religieusement ou moralement (Weber, 1964) qualifiés (par leur conduite), que Weber nomme les *virtuoses* religieux, sont perçus comme les porteurs de la révélation, concept qui contraste avec le «charisme de fonction» (Weber, 1995b) qui objective la tradition (Weber, 1985). La *Secte* refuse de reconnaître le charisme objectivé du prêtre, qui sans égard de son état de sainteté ou de sa pratique morale, est doté au sein de l'Église de pouvoirs sacramentels et enseigne la voie à suivre aux fidèles par la prédication. La *Secte* réagit à cette objectivation exagérée de l'Église :

C'est seulement lorsque l'objectivation de l'Église a été développée entièrement que la tendance sectaire s'est imposée et a réagi contre l'objectivation excessive.¹² (Troeltsch, 1931a, p. 343)

La *Secte* s'objecte au fait que « [...] la grâce salvifique [soit] objectivement véhiculée – selon elle [l'Église] – par ses croyances, ses pratiques, son organisation hiérarchique.» (Séguy, 1980, p. 102). Weber explicite :

Pour être telle, une *Secte* doit nécessairement, dans son esprit et sa nature, renoncer à l'universalité et reposer sur un accord totalement libre de ses membres. Il doit en aller ainsi, parce que la *Secte* veut être une formation aristocratique : une association de personnes pleinement *qualifiées* religieusement, et uniquement de ces personnes; elle ne veut pas être, comme une Église, une institution pour la grâce (*Gnadenanstalt*), qui entend éclairer les justes et les injustes, et placer le plus grand nombre de pécheurs sous la férule du commandement divin. La *Secte* nourrit l'idéal de l'*ecclesia pura*

¹² «Only when the objectivation of the Church had been developed to its fullest extent did the sectarian tendency assert itself and react against this excessive objectivation.» (Troeltsch, 1931a, p. 343) C'est nous qui traduisons.

(d'où le nom de «puritain»), l'idéal de la communion *visible* des saints, d'où sont exclues les brebis galeuses, afin que celles-ci n'offensent pas le regard de Dieu. Dans son type le plus pur du moins, elle rejette la grâce institutionnelle (*Anstaltsnade*) et le charisme de fonction. (Weber, 1996, p. 318)

L'objectivation de la distribution de la grâce par l'établissement des sacrements du type *Église* est remplacée ici par l'idée de la sainteté subjective (Troeltsch, 1931a), une théologie où chaque membre, de par son état de sainteté, se trouve en communion spirituelle avec chacun, composant ainsi le corps mystique du Christ où les assemblées en deviennent la manifestation visible (Séguy, 1980). Weber partage cette vision de la *Secte* :

En ceci l'importance de la secte se déploie au-delà de la sphère religieuse. [...] D'une part, l'idée que les qualifications religieuses conférées à l'individu par Dieu sont les seules décisives de son salut, qu'aucune forme de magie sacramentelle est utile pour lui ici, que seulement sa conduite pratique, sa «probation» peut être *symptomatique* qu'il est sur la voie du salut, place l'individu absolument seul devant la question la plus importante pour lui. D'autre part, cette qualification par l'auto-probation apparaît exclusivement comme la fondation de l'union sociale de la congrégation.¹³ (Weber, 1985, p. 10)

D'autre part, l'*Église*, de par sa mission fondatrice, se veut universelle et pour ce faire, veut adopter les différentes cultures et sociétés. Or, comme nous l'avons vu, elle s'accommode aisément avec la société environnante, notamment avec l'État, afin d'établir son universalité. Religiosité de masse, elle accepte en son sein tout type d'individus, indépendamment de son degré de *virtuosité* religieuse, rejetant uniquement les rebelles à son autorité (par le biais de l'excommunication).

Ainsi donc, Weber et Troeltsch distinguent la nature inclusive du type *Église*, qui est ouvert à tous les types d'individus : du pécheur au virtuose, avec la nature exclusive du type *Secte* dont l'affiliation doit se mériter par une conversion radicale et un engagement continuuel faisant «preuve» de la pureté de l'adepte aux yeux de Dieu.

¹³ «So in this the sects' importance extends beyond the religious sphere. [...] On one hand, the idea that the religious qualifications bestowed on the individual by God are alone decisive for his salvation, that no form of sacramental magic is of use to him here, that only his practical conduct, his «probation», can be taken by him as a *symptom* that he is on his way to salvation, places the individual absolutely on his own in the matter most important to him. On the other hand, this qualification through self-probation is viewed exclusively as the foundation for the social union of the congregation.» (Weber, 1985, p. 10) C'est nous qui traduisons.

Les deux types *Église* et *Secte* opèrent donc selon une même logique «ancrée dans un rapport spécifique à Dieu» (Grossein, 1996, p. 76) et une rationalité qui prend sa source dans les Évangiles (Troeltsch, 1931a, 1961). La recherche d'extension de l'*Église* motive à la fois son compromis avec la société profane et son ouverture à la multitude alors que, ce que recherche avant tout la *Secte*, c'est la quête d'authenticité et d'intensité. Malgré leur opposition constante, les deux types partagent le fait qu'ils se croient les seuls à posséder la vérité et que, comme dans un jeu de miroirs, la *Secte* voit l'*Église* basée sur une terre du mal, une Église corrompue et indigne, voire une Église de Satan alors que l'*Église* voit la *Secte* un peu comme des loups errant dans la bergerie, des *faux prophètes* guidant mal les brebis égarées.

2.2 Critique de la typologie classique

Bien que la typologie comparative de Weber et Troeltsch a su amener un éclairage sans précédent à la compréhension du phénomène de la secte, plus d'un sociologue y trouvent des failles et la critiquent. Certains la rejettent mais la plupart tentent de la compléter, soit en y ajoutant d'autres idéaux types, ou encore en subdivisant le type *Secte* en plusieurs catégories (Willaime, 1999). Le premier argument consiste à voir dans cette typologie une limite de catégorisation en l'accusant d'avoir été conçue sans tenir compte du fait que le type *Église* ne peut s'appliquer aux religions non chrétiennes ou polythéistes. Champion et Cohen abondent dans ce sens :

Précisons aussi que, selon nous, la typologie de Weber et Troeltsch est d'une extension limitée : elle ne peut s'appliquer qu'aux sociétés où religion et social ne se confondent pas, où il existe donc un «champ religieux» spécifique, c'est-à-dire essentiellement aux sociétés chrétiennes. (Champion et Cohen, 1999, p. 76)

À ce premier argument s'ajoute la question de la dichotomie *Secte-Église* qui, selon Bryan Wilson et Peter L. Berger, semble n'être plus vraiment existante dans le monde pluraliste des sociétés modernes. D'ailleurs, allèguent-ils, toute une génération (depuis les années 70) n'a pas vraiment connu la religion traditionnelle (Wilson, 1990) si ce n'est que par la transmission d'une mémoire nostalgique d'un patrimoine culturel.

Stark et Bainbridge (1985) évoquent à leur tour que cette typologie demeure difficile d'application à notre époque. Il semble qu'il soit ardu de placer un groupe religieux dans cette grille sans qu'il ne constitue une exception à la règle. Johnson soutient ce constat : «Si les éléments varient indépendamment, la classification des cas mixtes devient une tâche presque impossible.¹⁴» (1963, p. 541) Dans la même veine, Champion et Cohen ajoutent :

Il paraît nécessaire de reconnaître que la typologie classique des groupements religieux est incapable de rendre compte de la plupart des mouvements apparus au cours des dernières décennies si l'on veut sauvegarder la précision des idéaux-types construits par Weber et Troeltsch. (1999)

Par contre, elles soulignent que la typologie n'a pas comme but le simple classement d'un groupe s'il «ne permet pas de comprendre les situations socio-religieuses historiques» (Champion et Cohen, 1999, p. 76). Comme nous l'avons vu précédemment, Troeltsch a défini ces idéaux types à partir d'un développement socio-historique des groupes religieux chrétiens.

Critiquant l'opposition fondamentale qui devrait nourrir le rapport des deux types *Église/Secte*, Stark et Bainbridge affirment que de nombreux mouvements naissent à partir d'une ouverture à d'autres traditions religieuses, non pas à partir de scissions. «Aujourd'hui, cette opposition», acquiescent Champion et Cohen, «ne permet plus de comprendre les nouveaux groupes, ni le fonctionnement global du champs religieux.» (1999, p. 34) En revanche, Stark et Bainbridge s'accordent avec les deux théoriciens allemands pour affirmer qu'aucune institution religieuse ne peut appartenir aux deux types *Église/Secte* en même temps.

Nos résultats théoriques démontrent qu'aucune institution religieuse ne peut servir toute l'économie religieuse entière, qu'aucune institution ne peut être à la fois une église et une secte.¹⁵ (Stark et Bainbridge, 1985, p. 114)

¹⁴ «If elements vary independently, the classification of mixed cases becomes an almost impossible task.» (Johnson, 1963, p. 541) C'est nous qui traduisons.

¹⁵ «Our theoretical results show that no one religious institution can serve the whole religious economy, that no institution can be both church and sect.» (Stark et Bainbridge, 1985, p. 114) C'est nous qui traduisons.

Mais c'est sans aucun doute l'américain Benton Johnson qui a critiqué le plus radicalement l'approche troeltsch-wébérienne (1957, 1963, 1971), écartant par le fait même toute typologie découlant d'elle, en accord ou en opposition. Qualifiant cette typologie d'«artificielle», il démontre que le type *Église* ne se retrouve ni en Europe ni aux États-Unis où il est difficile de trouver une religion traditionnelle qui bénéficie du support régulier de la grande majorité de la population. Il renchérit en affirmant que la plupart des religions états-uniennes ne se retrouvent ni dans l'un, ni dans l'autre type de Troeltsch.

Nous laisserons le dernier mot de cette section à Danièle Hervieu-Léger qui a bien situé les causes du problème de frustration que vivent certains sociologues face à cette typologie. Elle précise d'emblée que ces derniers, voulant se distancier de la définition péjorative de la secte, ont utilisé, peut-être abusivement, le terme «secte au sens sociologique du terme» référant constamment à la typologie troeltsch-wébérienne (2001). Cette situation a créé certaines distorsions du terme. Elle s'accorde ici avec les commentaires antérieurs de Champion et Cohen :

Ces distorsions sont de deux ordres : la première consiste à en étendre l'application à l'ensemble du paysage religieux contemporain alors qu'elle a été élaborée pour identifier les formes historiques de la communalisation chrétienne. La seconde, généralement greffée sur la précédente, est de la faire servir à l'évaluation de la plus ou moins grande affinité de chacune de ces formes de communalisation avec les valeurs de la société contemporaine. De ce double mouvement, les notions classiques sortent passablement dénaturées. (Hervieu-Léger, 2001, p. 144)

À cet effet, Hervieu-Léger atteste qu'à peu près l'unique élément retenu du type *Église* par les sociologues contemporains demeure son rapport fluide avec l'environnement social caractérisé par sa compatibilité et sa volonté d'accommodement. Du type *Secte*, c'est surtout le critère de l'éthique radicale et exigeante qui teinte toutes les facettes de la vie de l'adepte qui est retenu. Il sera ainsi facile pour certains de conclure qu'une opposition entre la liberté et la croyance religieuse est évidente. Conséquemment, la définition wébérienne de la *Secte*, basée sur une association volontaire de croyants, perd ici son sens premier par ces distorsions et se voit transformée peu à peu en organisation à laquelle l'adhésion comporte un risque religieux. (Hervieu-Léger, 2001)

À ce point, il ne reste évidemment plus grand-chose de la description sociologique classique des formes de la communalisation religieuse, et le malentendu s'accuse encore du fait que cette réinterprétation est mise – de façon tout à fait transparente – au service de l'établissement d'une échelle du risque socio-religieux. Confrontés à ce qu'ils considèrent comme un détournement de leurs outils, les sociologues font valoir que les notions classiques de secte et d'Église ont été forgées comme des types idéaux de groupements *chrétiens* et qu'elles se laissent fort mal transposer en dehors de ce cadre. (Hervieu-Léger, 2001, p. 145)

En somme, oubliant parfois que Weber et Troeltsch ont défini leurs types à partir de leurs tangentes théologiques, certains sociologues pratiquent finalement «la "mise hors contexte" de la typologie classique [qui] la fait servir de façon tout à fait hasardeuse à une classification statique des groupes religieux, sans grand rapport avec le propos des deux sociologues allemands.» (Hervieu-Léger, 2001, p. 145)

2.3 La secte : forme sociale de la religion

Dans le champ sociologique, les théoriciens ont institué différentes typologies, soit en réaction à la typologie de Weber et Troeltsch (Dawson, 1997) ou fondées sur elle. D'une manière ou d'une autre, il n'existe pas encore de consensus en sociologie sur cette matière (Dawson, 1998; Johnson, 1971). Devant l'ampleur de la littérature écrite sur le sujet, nous ne présentons ici qu'une brève description de théories choisies en fonction de leur pertinence qui nous permettra de saisir un peu plus, lors de l'analyse, la secte comme lieu culturel d'éducation et de croissance pour les enfants, spécialement dans les groupes d'inspiration chrétienne.

2.3.1 Le développement de la secte

Partant de la typologie de Troeltsch et de Weber, beaucoup de travaux ont focalisé sur la manière dont un groupe religieux peut se développer. En effet, du type *Secte*, il semble qu'une organisation religieuse puisse se transformer en type *Église*. Le théologien et sociologue H. Richard Niebuhr a contribué largement à cette approche en analysant la dynamique instable de la *Secte* et en voyant une continuité évidente entre sa forme et celle de l'*Église* (1929). La durée dans le temps, qui forcerait la *Secte* à entretenir un rapport avec la

société séculière et qui lui ferait perdre sa ferveur initiale (Stark et Bainbridge, 1985), donnerait lieu à un développement de la forme *Église*. Le phénomène inverse peut aussi survenir lorsque au sein d'une *Église* naissent de nouvelles idéologies qui, peu à peu, permettent à un petit groupe de rompre avec elle et de devenir *Secte*. (Niebuhr, 1929) Dès lors, nous assisterions à «un cycle sans fin de naissance, de transformation, de schisme et de renaissance de mouvements religieux.¹⁶» (Stark et Bainbridge, 1985, p. 22-23) Troeltsch¹⁷ avait prédit cette vision et l'avait déjà contestée :

En réalité, les sectes sont essentiellement différentes de l'Église et des églises. Le mot «secte» cependant ne signifie pas que ces mouvements constituent des expressions non développées du type-Église; il représente un type sociologique indépendant de la pensée chrétienne.¹⁸ (Troeltsch, 1931a, p.338)

Par ailleurs, il arrive que certaines sectes soient socialement acceptées. Niebuhr les classifie alors selon un nouveau type, la *Dénomination*, définie comme une «association volontaire de croyants» qui accepte les valeurs de la société séculière et de l'État (1929). Ainsi, nous retrouvons sous le même idéal type - comme si on avait voulu métisser les deux genres - deux caractéristiques appartenant respectivement aux deux types idéaux de l'*Église* et de la *Secte* de Weber et Troeltsch.

Ce qui rend possible ce déploiement (de la *Secte* vers la *Dénomination* ou l'*Église*), c'est la deuxième génération née au sein de la *Secte* qui, selon Niebuhr, ne vit pas la même intensité religieuse que ses parents dans son engagement ou son rapport avec la société environnante. En fait, il prétend que le type *Secte* peut exister *uniquement* par la première

¹⁶ «an endless cycle of birth, transformation, schism, and rebirth of religious movements.» (Stark et Bainbridge, 1985, p. 22-23) C'est nous qui traduisons.

¹⁷ D'autres sociologues, dont Stark et Bainbridge, arguent que ce genre de développement est fondé sur le modèle de l'histoire américaine (Dawson, 1998).

¹⁸ «In reality, the sects are essentially different from the Church and the churches. The word «sect», however, does not mean that these movements are undeveloped expressions of the Church-type; it stands for an independent sociological type of Christian thought. (Troeltsch, 1931a, p.338) In reality, the sects are essentially different from the Church and the churches. The word «sect», however, does not mean that these movements are undeveloped expressions of the Church-type; it stands for an independent sociological type of Christian thought.» (Troeltsch, 1931a, p.338) C'est nous qui traduisons.

génération de croyants et que c'est la deuxième génération qui fait en sorte qu'il se transforme en type *Église* ou en type *Dénomination*. Niebuhr défend lui-même sa théorie :

Par sa nature propre, le type d'organisation sectaire n'est valide que pour une seule génération. Les enfants nés des membres volontaires de la première génération commencent à faire de la secte une église bien avant qu'ils arrivent à l'âge de raison... Rarement une seconde génération tient aux convictions qu'elle a héritées avec une ferveur égale à ses pères, qui ont soutenu leurs convictions dans le feu du conflit et au risque du martyr. De génération en génération, l'isolement de la communauté par rapport au monde devient plus difficile.¹⁹ (Niebuhr, 1929, p. 19-20)

Le sociologue des religions britannique Bryan Wilson, qui a collaboré largement à la compréhension du développement des sectes conteste cette affirmation. Il atteste que ce concept instaure une généralisation non fondée. Il soutient que les études empiriques ont démontré qu'en dépit d'une deuxième ou troisième génération, le type *Secte* survit très bien²⁰. Même si des enfants sont nés au sein de la *Secte*, il n'en demeure pas moins que, contrairement à l'*Église*, ils sont considérés comme des gens à recruter. Ils sont donc socialisés en fonction d'un engagement éventuel, lequel n'est pas pris pour acquis de la part des parents, ce qui peut rendre parfois la relation parentale imbue de prosélytisme. La deuxième génération représente pour eux une population à gagner, une ferveur à créer, un dynamisme à motiver. Dans cette perspective, Wilson considère plutôt les éléments suivants pour évaluer si la *Secte* se développera ou non en *Dénomination* : les circonstances dans lesquelles la secte émerge, la structure interne de l'organisation, le degré de séparation d'avec le monde extérieur, la cohérence des valeurs de la secte, les engagements du groupe et les relations (1959).

¹⁹ «By its very nature the sectarian type of organization is valid for only one generation. The children born to the voluntary members of the first generation begin to make the sect a church long before they have arrived at the years of discretion... Rarely does a second generation hold the convictions it has inherited with a fervour equal to that of its fathers, who fashioned these convictions in the heat of conflict and at the risk of martyrdom. As generation succeeds generation, the isolation of the community from the world becomes more difficult.» (Niebuhr, 1929, p. 19-20) C'est nous qui traduisons.

²⁰ Tel est le cas, par exemple, du groupe fermé la *Mission de l'Esprit-Saint* au sein de laquelle subsiste actuellement une troisième génération de croyants.

Le recrutement de la seconde génération est aussi un aspect de l'évangélisation. Il comporte des problèmes similaires aux tests d'admission et au processus de socialisation des nouveaux venus. Niebuhr, et subséquemment Pope²¹, indique une tension clé pour l'organisation sectaire qui reconnaît l'importance d'admettre la seconde génération. C'est une sursimplification de dire cependant, que la seconde génération fait de la secte une dénomination. [...] un tel développement dépend des critères d'admission imposés par la secte, la rigueur antérieure avec laquelle les enfants ont été gardés séparés du monde, et du point d'équilibre entre le désir naturel des parents d'avoir leurs enfants ayant part au salut et leur conscience de la vision communautaire qu'un salut dépend du maintien des standards doctrinaux et moraux.²² (Wilson, 1959, p. 11)

2.3.2 La secte, une forme de religion en tension avec la société

Malgré certaines divergences, les sociologues s'entendent pour dire que plutôt que de se poser en opposition avec l'Église, la *Secte* contemporaine se situe d'abord en marge de la société moderne (Wilson, 1990; Luca et Lenoir, 1998; Champion et Cohen, 1999) et porte une «dimension contestataire qui justifie sa conception d'un monde meilleur.» (Luca et Lenoir, 1998, p. 142). Berger relie ce regard sur la société aux croyances internes de la *Secte* :

L'attitude envers le monde détermine largement la structure sociale interne de la secte. Ce fait est d'une importance fondamentale. Dans sa structure sociale, la secte se constitue de façon à rendre possible l'exécution de la mission qu'elle croit avoir dans le monde.²³ (Berger, 1964, p. 479)

²¹ Voir Niebuhr (1929) et Pope, Liston. 1942. *Millhands and Preachers*. New Haven : Yale University Press, p. 118 et suiv.

²² «The recruitment of the second generation is also an aspect of evangelism. There are similar problems of the tests of admission and the process of socializing the in-comers. Niebuhr, and subsequently Pope, pinpointed a key tension for sect organization in recognizing the significance of accepting the second generation. It is an oversimplification to say, however, that the second generation makes the sect into a denomination. [...] such development depends on the standards of admission imposed by the sect, the previous rigor with which children have been kept separate from the world, and on the point at which a balance is struck between the natural desire of parents to have their children included in salvation and their awareness of the community view that any sort of salvation depends on the maintenance of doctrinal and moral standards.» (Wilson, 1959, p. 11) C'est nous qui traduisons.

²³ «The attitude toward the world largely determines the inner social structure of the sect. This fact is of fundamental importance. In its social structure the sect so constitutes itself as to make possible the carrying out of the mission it believes it has in the world.» (Berger, 1964, p. 479) C'est nous qui traduisons.

C'est dorénavant la rupture avec le monde qui constitue la distinction principale entre les types *Église*, *Secte* et *Dénomination*. Certains sociologues contemporains ont élaboré des théories à partir du degré de distanciation de la *Secte* avec la société dominante. Wilson considère que ce qui caractérise le plus le rapport société séculière/*Secte* est la *tension* qui l'habite :

Presque par définition, comme il est communément utilisé, le terme «secte» (ou «culte») implique la probabilité d'une tension avec la société. Alors que la «secte» a déjà été vue comme une opposition explicite à l'«église», aujourd'hui, dans la société sécularisée où les dénominations majeures se sont développées ensemble l'une près de l'autre, la secte est vue plus nettement comme un défi à la société dans son ensemble. Le défi n'est pas envers les croyances religieuses conventionnelles autant qu'envers les mœurs sociales générales sécularisées.²⁴ (Wilson, 1990, p. 47)

Selon Wilson, le dénominateur commun des sectes est la promesse d'une sécurité face au chaos de la société environnante (1990). La *Secte* rejette les valeurs²⁵ de la société moderne et conséquemment refuse (à différents degrés selon les groupes) sa politique, son économie, ses systèmes d'éducation et de santé, ses loisirs et sa défense nationale, couvrant ainsi de façon complète l'institution sociétale moderne (Wilson, 1990). Tant qu'au pouvoir séculier, il est appréhendé par la *Secte* comme étant nécessairement mauvais, voire satanique (Luca, 2004).

Il existe deux formes de séparation manifestant la contestation : d'une part, l'isolement (*isolation*) (Wilson, 1959) qui forme la secte *extramondaine* (Luca et Lenoir, 1998) où on y pratique l'ascétisme *hors du monde* (Weber, 1995b) et d'autre part, l'isolation (*insulation*) (Wilson, 1959) qui se manifeste chez la secte *intramondaine* (Luca et Lenoir, 1998) par un ascétisme *dans le monde* (Weber, 1995b). Wilson explique ici le concept de l'isolement, qui se retrouve surtout dans les groupes à caractère communautaire :

²⁴ «Almost by definition, as commonly used, the term «sect» (or «cult») implies the likelihood of tension with society. Whereas once «sect» was seen as explicitly an opposition to «church», today, in a secularized society where the major denominations have grown closer together, the sect is seen more sharply as a challenge to society at large. The challenge is not to conventional religious beliefs so much as to the general, secularized social mores.» (Wilson, 1990, p. 47) C'est nous qui traduisons.

²⁵ Nous en discuterons plus longuement dans le prochain chapitre.

L'isolement peut être consciemment conçu ou inconsciemment accepté. Il peut se constituer en un isolement physique dans lequel l'isolement social est nécessairement implicite, mais ceci se concrétise plus facilement uniquement dans les groupes qui acceptent un type d'organisation communautaire; une telle organisation, en retour, agit comme mécanisme isolateur supplémentaire.²⁶ (Wilson, 1959, p. 10)

L'isolement vise bien sûr à maintenir la séparation sociale d'avec le «monde» défini par la secte isolée comme un lieu de perdition. À son extrême, l'isolement forme une *encapsulation* (Stark et Bainbridge, 1985) où la secte réussit à survivre uniquement par le moyen de la procréation, le recrutement de nouveaux adeptes étant devenu excessivement difficile dû au trop grand écart – de mentalité, de langage ou de comportement – avec les membres de la société. Sans la naissance de nouvelles recrues, un groupe trop isolé risque de mourir (Stark et Bainbridge, 1985).

L'ascète hors du monde choisit de s'en retirer pour se comporter selon l'éthique commandée par Dieu. Son activité vise à préserver son état de grâce et à se protéger de la tentation toujours présente dans le monde (Weber, 1995b). «L'ascète en rejette le caractère empirique, éthiquement irrationnel, de chose créée, les tentations éthiques des plaisirs mondains, la jouissance et le délassement dans ses joies et ses dons.» (Weber, 1995b, p. 315)

L'isolation²⁷ se vit différemment : même si elle permet le contact extérieur, elle se retrouve davantage dans la manière de penser et d'agir des individus que dans le retrait physique, créant ainsi une séparation symbolique. Wilson définit bien ici la notion d'isolation :

²⁶ «Isolation may be consciously designed, or unconsciously accepted. It may be vicinal isolation in which social isolation is necessarily implied, but this is readily achieved only by groups which accept a communistic type of organization; such organization, in turn, acts as a further isolating device.» (Wilson, 1959, p. 10) C'est nous qui traduisons.

²⁷ La métaphore comparant l'isolation d'un groupe contre la société environnante avec l'isolation (au sens calorifuge) d'une maison contre le froid est sans aucun doute, très appropriée.

L'isolation consiste en des règles comportementales calculées pour protéger les valeurs sectaires en réduisant l'influence du monde extérieur lorsqu'un contact nécessaire se produit.²⁸ (Wilson, 1959, p. 11)

L'isolation, cette exigence morale de la secte est justifiée par la doctrine ou la Bible. Considérons par exemple un code vestimentaire particulier ou encore l'endogamie comme mécanismes d'isolation. L'attitude parfois hautaine et supérieure créée par le sentiment élitiste constitue un autre exemple significatif.

Malgré un contact possible avec le monde, il n'en reste pas moins que l'isolation demeure une forme d'ascétisme. L'ascète voit en effet le monde comme un lieu où il doit œuvrer sans jouir des plaisirs de la vie mondaine. Motivé par une conduite personnelle rationnellement systématisée, il rejette l'irrationalité éthique des gens du monde (Weber, 1995b). «Le but spécifique demeure la maîtrise méthodique, [toujours] «en éveil», de la conduite personnelle.» (Weber, 1995b, p. 310)

La secte ainsi isolée, *encapsulée* (Stark et Bainbridge, 1985) forme un système social complet (Dawson, 1998). Toute société doit exister sous certaines conditions si elle veut survivre. Entre autres choses, elle doit pouvoir donner et recevoir du feed-back, qu'il provienne de l'extérieur ou de l'intérieur, et elle doit être en mesure d'établir clairement ses frontières. Alors que même un feed-back négatif remplit une fonction régulatrice au sein de toutes sociétés, dans le cas de la secte, il vient confirmer ses croyances, provoquer la nature autoritaire du leader (si c'est le cas) et accentuer sa tendance à l'isolement ou à l'isolation (Dawson, 1998). Dawson affirme que toute interférence avec une de ces deux exigences peut conduire à une dysfonction du système social (1998). Un isolement trop serré ne permet plus d'identifier à l'intérieur d'un groupe des comportements malsains voire abusifs. (Dawson, 1998) L'isolement, tant physique que social, dans cette perspective, ne permet pas une croissance saine de la société sectaire :

²⁸ «Insulation consists of behavioral rules calculated to protect sect values by reducing the influence of the external world when contact necessarily occurs.» (Wilson, 1959, p. 11) C'est nous qui traduisons.

L'augmentation de l'isolement causée par la spirale de l'amplification déviante, caractéristique de plusieurs groupes apocalyptiques dirigés à la manière charismatique peut avoir un effet perturbateur sur le fonctionnement des NMRs comme systèmes sociaux. L'isolement empêche souvent les groupes de recevoir suffisamment de feedback et augmente la menace qu'ils ressentent des incursions à l'intérieur de leurs frontières.²⁹ (Dawson, 1998, p. 148)

Nathalie Luca évalue la fermeture du système de communication comme base de l'isolement de la secte. Elle distingue trois niveaux de fermeture: les alliances matrimoniales, les activités économiques et le langage (2004). Elle aussi considère l'isolement d'un groupe, d'un point de vue sociologique, comme malsain :

Sa fermeture signe sa destruction. Lorsqu'une communauté se coupe simultanément de liens extérieurs sur ces trois niveaux, elle s'exclut de la société et se ferme entièrement sur elle-même. Les communautés aux dérives mortifères ont en commun cet isolement radical. (Luca, 2004, p. 56)

Le premier niveau comporte la pratique de l'endogamie où le métissage avec des gens non croyants ou non membres de la secte est perçu comme une menace. Dès lors, il est tout à fait interdit. La fermeture du système de communication au niveau des activités économiques peut viser l'indépendance matérielle à un haut degré. Certains groupes arrivent à s'auto suffire par la création d'entreprises où la main d'œuvre ne coûte rien (car ce sont les membres qui y travaillent sans rémunération monétaire) ou encore par des donations généreuses de la part des nouvelles recrues. D'autres cherchent à produire leur propre électricité et leur propre culture maraîchère, élèvent leur propre bétail, fabriquent de façon artisanale leur savon et autres besoins de nettoyage, produisent leurs propres produits alimentaires bref, ils cherchent à acquérir la totale indépendance³⁰ et la rupture la plus complète avec la société environnante.

Le dernier niveau, le niveau du langage, représente celui qui nous intéresse un peu plus particulièrement car il est une composante importante de la socialisation première des enfants. Comme l'affirme Wilson, l'isolement peut être linguistique (1959). Le langage

²⁹ «The increased isolation brought on by the spiral of deviance amplification characteristic of many apocalyptic and charismatically led groups can have a disruptive effect on the functioning of NRMs as social systems. Isolation often prevents the groups from receiving sufficient feedback and heightens the threat they feel from any incursions on their boundaries.» (Dawson, 1998, p. 148) C'est nous qui traduisons.

³⁰ Dans certains cas, cette indépendance vise l'autosuffisance en cas de sinistres apocalyptiques.

collabore à l'enfermement, de manière symbolique mais aussi de façon réelle, empêchant par surcroît la communication avec des gens hors du groupe. Les définitions des mots, prenant de plus en plus la couleur de la croyance religieuse, finissent par changer de signification au point où la conception première et étymologique d'un mot n'existe plus. Ce phénomène se retrouve d'autant plus chez les groupes religieux fermés à la société globale. (Luca, 2004)

Mais le langage peut également devenir enfermant lorsque l'usage courant des mots est remplacé par un usage métaphorique exclusif qui crée un fossé entre son sens premier, connu de tous, et son sens second, connu des seuls initiés. (Luca, 2004, p. 60)

Il se peut que ce fossé s'avère si grand que l'adepte puisse devenir «enfermé dans un langage et dans un mode de pensée et de socialisation devenus inaccessibles pour les autres.» (Luca, 2004, p. 74) Les enfants des sectes apprennent donc bien souvent le sens symbolique, la signification doctrinale d'un mot sans qu'on leur ait d'abord transmis une définition courante ou étymologique.

Cette rupture avec le monde, Danièle Hervieu-Léger (2001) la définit comme une des modalités de la «dérive» ou du «dérapiage» que peut vivre un groupe dont les membres cherchent de plus en plus à exceller dans le domaine de la virtuosité religieuse. Conduits par une utopie, vivants tout simplement un «rêve éveillé», les adeptes risquent de perdre tout contact avec la réalité. Ils établissent en effet dans cette société alternative des règles et des normes qui les détachent peu à peu de la réalité du monde extérieur. Mais ce qui est d'autant plus important, c'est que cette recherche de sens, si elle est menée à l'extrême, peut conduire l'individu à la perte de son autonomie :

Mais la recherche d'une rupture aussi grande que possible avec la loi du monde et son remplacement par une loi nouvelle dont les adeptes doivent témoigner dans tous les aspects de leur vie peut conduire, [...] à un renoncement individuel et collectif à l'autonomie et à une perte du sens des réalités de la vie ordinaire. (Hervieu-Léger, 2001, p.176)

Le «dérapiage» provoqué par une rupture radicale avec le monde peut ainsi conduire les individus hors du réel, ou du moins vers une vision du réel totalement teintée de symbolisme religieux. Le réel et le symbolique deviennent confondus : l'illusion est parfaite. D'une insatisfaction avec le monde, le groupe ainsi coupé de la société peut déraiper au point que sa

vision du réel le rend dangereux pour ses membres et ses enfants : psychologiquement et/ou physiquement. Hervieu-Léger explicite :

[...] le moment où le groupe (et chaque individu en son sein) replace spontanément la moindre des données et le plus anecdotique des signaux de la vie ordinaire à l'intérieur du récit merveilleux dont il se dote pour rendre compte de son histoire, de sa vocation et de son avenir. Lorsque la totalisation symbolique de l'existence des fidèles (« tout est signe ») tend à devenir pour eux la réalité même, quand l'expression des espoirs et l'appréhension de la réalité se superposent, quand le groupe s'installe dans le « rêve éveillé », il y a un véritable risque de voir s'infléchir de façon dangereuse la conscience individuelle et collective des impératifs du réel. Les « immunités » psychologiques, sociales et culturelles qui retiennent les individus et les groupes sur la voie de la déréalisation font alors défaut. (Hervieu-Léger, 2001, p. 177)

Nous avons jusqu'ici discuté de l'attitude de la *Secte* envers la société. Mais qu'en est-il de celle de la société à son égard? Reprenons la notion de tension, bien présente entre la *Secte* et la société, qui implique selon Stark et Bainbridge, une relation à double sens beaucoup plus que peut le prétendre le concept de rejet ou de rupture, qui semble être actif uniquement du côté de la *Secte*. Certes la *Secte* est en rupture avec la société, mais tout compte fait, il est vrai d'affirmer que la société aussi la juge ou la méprise. « Les sectes (et les cultes) ne rejettent pas seulement la société; en retour, elles sont rejetées par la société.³¹ » (Stark et Bainbridge, 1985, p. 49)

Dans cette perspective, Luca parle du sentiment d'inquiétude partagé par les membres de la société globale. La secte dérange. On s'interroge. La société est inquiète devant un groupe qui se referme sur lui-même, « non intégrable dans l'identité collective », identifié à un « organe socialement inassimilé ». (Luca, 2004, p. 6) D'autre part, le rejet radical de certaines sectes suscite un autre sentiment : celui de se sentir agressé. Il peut provoquer en revanche des réactions un peu plus vives (Luca, 2004), manifestées notamment par le ton alarmant des médias ou par les affirmations du mouvement anti-secte.

La notion de tension intéresse aussi le sociologue Benton Johnson. Il cherche des propriétés communes aux groupes religieux et trouve que la valeur « acceptation/rejet » de

³¹ « Sects (and cults) not only reject society; in turn, are rejected by society. » (Stark et Bainbridge, 1985, p. 49) C'est nous qui traduisons.

l'environnement social peut très bien constituer une variable unique selon laquelle les distinctions entre *Église* et *Secte* peuvent être groupées. Il définit ainsi de façon irréductible les deux types : «Une Église est un groupe religieux qui accepte l'environnement social dans lequel il existe. Une secte est un groupe religieux qui rejette l'environnement social dans lequel elle existe.³²» (Johnson, 1963, p. 542³³) Les deux idéaux types se positionnent aux deux pôles d'un axe qui représente le degré de tension qui existe entre le groupe religieux et la société environnante. Malgré sa simplicité, cette typologie s'applique à toutes formes d'organisation religieuse et a l'avantage d'être basée sur un élément tiré de la typologie troeltsch-wébérienne. (Johnson, 1971) Johnson résume bien :

Premièrement, comme une secte tend à être dans un état de tension avec son environnement, nous pouvons supposer à coup sûr que les religions qui se sont totalement retirées de toute participation en société ou qui se sont engagées dans une attaque ouverte à celle-ci, se retrouvent probablement près de l'extrémité du pôle secte. De même, nous pouvons assumer que les religions qui font respecter par leurs adeptes des normes qui sont nettement distinctes des normes communes des quartiers séculiers devraient être classées comme relativement sectaires. Comparativement les églises d'autre part, sont à l'aise avec les valeurs établies et les pratiques de la société. Conséquemment, nous sommes probablement justifiés en classant comme églises ces religions qui comprennent la société entière ou au moins, ses classes dominantes.³⁴ (Johnson, 1963, p. 544)

Ici encore, la *Secte* peut se développer en *Église*. D'un côté, nous retrouvons la *Secte* qui se situe tellement en opposition avec l'environnement que les membres sont vus comme des fugitifs qu'on veut chasser. De l'autre côté, l'*Église* est à ce point en harmonie avec la société qu'il n'y a presque plus de tension apparente. (Stark et Bainbridge, 1985) Ainsi, un mouvement qui se dirige vers une moins grande tension avec la société est considéré comme

³² «A church is a religious group that accepts the social environment in which it exists. A sect is a religious group that rejects the social environment in which it exists.» (Johnson, 1963, p. 542) C'est nous qui traduisons.

³³ Voir aussi Johnson, 1957; 1971.

³⁴ «First, since a sect tends to be in a state of tension with its surroundings, we are safe in supposing that religions that have totally withdrawn from participation in a society or that are engaged in open attack on it are likely to fall close to the sect end. By the same token, we may assume that religions enforcing norms on their adherents that are sharply distinct from norms common in secular quarters should be classed as relatively sectarian. Churches, on the other hand, are comparatively at ease with the established values and practices of a society. Therefore, we will probably be justified in classifying as churches those religions that comprehend the entire society or at least its dominant classes.» (Johnson, 1963, p. 544) C'est nous qui traduisons.

un *mouvement d'Église* alors qu'un mouvement qui se dirige vers le pôle de la tension avec la société peut être vu comme un *mouvement sectaire*. La marginalité correspond bien sûr au plus haut degré de tension.

La qualité du rapport entre la *Secte* et la société environnante n'est donc pas anodine pour les sociologues. Ils y discernent probablement la clé nécessaire à la compréhension du problème social qu'est la *Secte*.

CHAPITRE III

SOCIALISATION, ANOMIE ET INTÉGRATION SOCIALE

Comme nous l'avons évoqué dans notre premier chapitre, le passage du milieu sectaire à la société globale, pour le membre d'une secte, se vit différemment selon qu'il fait partie d'une population recrutée à l'âge adulte ou d'une génération née ou élevée au sein du groupe. Dans le cas des fondamentalistes chrétiens que nous étudions, l'individu qui passe son enfance au sein de la secte, un milieu religieux relativement fermé à la société environnante, voire marginal, y vit un processus de socialisation première où il reçoit une vision du monde très déterminée, et ce par l'intériorisation de normes et de valeurs antimodernes. Transiter du monde sectaire à la société moderne risque de susciter chez cet individu un sentiment anémique et un conflit de valeurs. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire d'examiner les notions de socialisation, d'anomie et d'intégration sociale.

3.1 La socialisation

Certaines divergences théoriques subsistent au sein des spécialistes des nouveaux mouvements religieux concernant la socialisation de l'enfant en milieu sectaire. Alors que certains sont enclins à croire que l'enfant, même au sein d'une *Secte*, demeure un acteur social compétent de constructeur de sens (Palmer et Hardman, 1999), d'autres estiment plutôt que celui-ci demeure passif dans ce monde structurant. Selon cette perspective déterministe, la socialisation prend la forme de l'endoctrinement (Tobias et Lalich, 1994) et par conséquent, l'identité de l'enfant ne peut se développer aisément. Palmer et Hardman situent bien le débat qui circule autour de la question de la socialisation des enfants, dont leur ouvrage est témoin :

[...] le débat de la «socialisation passive» versus les «constructeurs de sens actifs» transperce cet ouvrage : c'est-à-dire, jusqu'à quel point les enfants sont «endoctrinés» ou qu'ils «choisissent librement» ces visions du monde alternatives.¹ (Palmer et Hardman, 1999, p.2)

Notre étude vise entre autres à apporter un éclairage additionnel sur cette controverse, en mettant en relation les théories de la socialisation et de la sociologie religieuse avec l'analyse de nos données. Nous pensons en effet que l'examen du processus d'intégration en société constitue un indicateur important de l'impact de la socialisation première en milieu religieux fermé sur un individu.

D'emblée, les théories culturalistes (Linton, 1986 ; Benedict, 1950 ; Kardiner, 1969) et fonctionnalistes (Parsons et Bales, 1955) s'inscrivent dans une approche déterministe alors que les théories constructivistes (Mead, 1963 ; Berger et Luckmann, 2003) conçoivent la socialisation basée sur le processus de communication, s'inscrivant ainsi dans une tradition interactionniste. Soulignons toutefois que ces deux positions sont en quelque sorte idéaltypique, puisque tant le déterminisme absolu que l'indétermination totale n'existent pas, les auteurs accentuant plutôt l'une ou l'autre des composantes de la socialisation.

Nous avons choisi d'examiner les théories constructivistes de la socialisation en choisissant de nous attacher aux approches de Berger et Luckmann (2003), inspirées elles-mêmes par celles de Georges H. Mead (1969). Elles conçoivent en effet la socialisation à partir de l'interaction entre acteurs sociaux. Elles nous semblent éclairantes, tant pour ce qui est de la socialisation première des individus en milieu sectaire que pour comprendre l'impact d'une telle socialisation sur le processus d'intégration sociale. C'est donc à la lumière des écrits de Bolliet et Schmitt (2002), ainsi que de ceux de Claude Dubar (1996), spécialiste de la socialisation, que nous avons choisi d'établir notre cadre théorique.

¹ «[...] the «passive socialization» versus the «active makers of meaning» debate that flows through this volume : that is, the extent to which children are «indoctrinated» or «freely choose» these alternative worldviews.» (Palmer et Hardman, 1999, p. 2) C'est nous qui traduisons.

3.1.1 Définition de la socialisation

La socialisation se définit comme le processus continu par lequel l'individu apprend et intériorise les normes, les rapports sociaux, les manières d'agir et de penser, les règles et les valeurs, en d'autres termes, la culture du groupe social auquel il appartient. C'est par le rapport avec les trois principaux agents de socialisation - famille, école, pairs - que ce processus d'apprentissage et d'intériorisation prend forme chez l'enfant et que l'individu développe son identité : le Soi (Mead, 1963) qui équipera adéquatement ce dernier à jouer son rôle social en société.

Nous distinguons deux stades importants de socialisation : primaire (de l'enfant) et secondaire (adaptation des individus tout au long de leur vie). Le processus de socialisation primaire, qui s'actualise dès la naissance, est caractérisé par l'incorporation d'un savoir de base : le langage (Schütz, 1967). La socialisation secondaire concerne plutôt les savoirs spécifiques comme le savoir professionnel. Cette dernière s'effectue surtout au contact d'institutions telles que l'entreprise, le parti politique, l'Église ou encore le club sportif.

La socialisation primaire est très importante du fait qu'elle sert de base à la socialisation secondaire. La socialisation primaire se fait à partir du milieu d'appartenance de l'enfant, ce qui donne à la famille un rôle crucial car c'est elle qui transmet le langage et les codes sociaux élémentaires de la vie en société. Le milieu d'appartenance a ainsi une influence considérable sur la socialisation primaire de l'enfant car le contenu de sa socialisation en dépend.

Mentionnons finalement que la socialisation est un processus qui ne se termine jamais car il se réactive tout au long de la vie d'un individu.

3.1.2 L'approche constructiviste

La philosophie, par Hegel, a instauré des bases solides aux théorisations de la socialisation. La «théorie des trois mondes» : les mondes subjectif, objectif et social agissent en effet comme «matrice d'une problématique opératoire du processus de socialisation (*Sozialisierung*) conçu comme extériorisation du subjectif et intériorisation de l'objectif dans

la constitution du monde social.» (Dubar, 1996, p. 82) De plus, Jurgen Habermas (1987), reprenant Hegel, établit trois modèles de relation entre l'objet et le sujet : «la représentation symbolique, le processus du travail et l'interaction sur la base de la réciprocité» (Habermas, 1987, p. 164). L'interaction, basée sur la reconnaissance réciproque, la représentation symbolique et sur le langage posent les fondements de la communication, notion centrale de la théorie du philosophe et psychosociologue américain Georges Herbert Mead.

La socialisation selon Mead

La théorie psychosociale de la socialisation de Mead (1969) s'articule autour de trois étapes distinctes du processus : l'apprentissage des rôles sociaux chez l'enfant par l'imitation, dans le jeu libre, des comportements des personnes influentes, les «autrui significatifs» ; l'intégration de l'enfant dans le jeu réglementé favorisant l'apprentissage de conduites appropriées en société par l'identification à «l'autrui généralisé»: le groupe social; la reconnaissance de l'individu comme membre de la société, preuve tangible qu'il a intériorisé l'«esprit» (*Mind*) du groupe social et qu'il y joue un rôle actif. «En d'autres termes, l'identité n'est pas un «donné», mais elle est le résultat d'actes de reconnaissance sociale. Nous devenons ce que nous sommes aux yeux des autres.» (Berger, 1973, p. 142)

Le processus de construction progressive de l'identité par la construction de l'être social en contact constant avec les autres est fondamental chez Mead. L'interaction avec autrui est rendue possible par le biais de gestes symboliques, le langage constituant la forme de médiation la plus importante possédant la même signification pour tous les membres d'une même société. De plus, il incite une réaction d'anticipation, d'ajustement et d'adaptation réciproque² des attitudes de la part des intervenants car ces gestes symboliques (le langage comme action sociale) «font naître implicitement chez celui qui les accomplit la même réaction qu'ils font naître explicitement chez ceux à qui ils s'adressent» (Mead, 1963, p. 41).

² Complétant ainsi la théorie de Piaget.

L'identité sociale est définie comme le Soi (*Self*), dédoublé par le Moi, partie de l'être qui intériorise les valeurs d'autrui, soit l'«esprit» (*Mind*) du groupe et le Je, partie active de l'individu qui joue son rôle. Le Moi, côté passif de l'individu, constitue la zone d'intériorisation et d'assimilation de l'autrui significatif (ou des autres, de sa communauté). Le Je demeure tout au contraire le côté actif de l'être, là où ses éléments d'originalité et de singularité émergent. La tension créée par ces deux compléments forme un Soi nourri d'un rapport subjectif à l'autre (côté passif) et des éléments de sa créativité personnelle (côté actif) pour former un individu unique.

Le processus de socialisation dépend ainsi de l'unité de ces deux facettes de l'identité sociale. Précisons que cette union est fragile : Mead parle d'une possible «dissociation du Soi» (Mead, 1963). En effet, le Moi qui s'efforce de se conformer au groupe et le Je qui pourrait ne pas être reconnu, voire rejeté par un groupe placent l'individu en constant conflit entre identité collective «synonyme de discipline, de conformisme et de passivité» (Dubar, 1996, p. 98) et identité individuelle, «synonyme d'originalité, de créativité» (Dubar, 1996, p. 98). Par contre, Dubar signale à juste titre, à propos de cette tendance conformiste que :

Ce qui importe dans ce processus c'est le double mouvement par lequel les individus s'approprient subjectivement un «monde social», c'est-à-dire «l'esprit» (*Mind*) de la communauté à laquelle ils appartiennent et, en même temps, s'identifient à des rôles en apprenant à les jouer de manière personnelle et efficace. (Dubar, 1996, p. 97)

Voilà les quelques mots qui distinguent cette théorisation des théories culturaliste et fonctionnaliste : «en apprenant à les jouer de manière personnelle et efficace». L'intériorisation ne peut être qu'unique à chaque individu et permet alors la façon particulière et propre à chaque individu, par ses attitudes et ses comportements, de s'affirmer et de se définir en jouant un rôle que les autres significatifs reconnaissent. Ce qui fait que je suis moi, différent des autres, c'est mon interprétation intérieure de l'autre, c'est ma façon particulière de porter l'autre en moi. Gauchet confirme : « [...] l'appropriation des caractéristiques collectives reçues est le vecteur d'une singularisation personnelle.» (1998, p. 125) Ce rapport avec autrui est particulier et l'identité dépend de ce rapport car elle en est le produit.

Bolliet et Schmitt nous rappellent que ce qui importe de retenir de la théorie de Mead c'est que «l'individu est le produit de la société, en même temps qu'il contribue à la produire,

à inventer.» (2002, p. 39) Ce double mouvement suggère fortement que même si la socialisation première d'un enfant laisse sa marque tout au long de sa vie, il n'en reste pas moins qu'il restera toujours un espace pour la créativité (Bolliet et Schmitt, 2002). Ainsi, si l'identité est un rapport à l'autre, la construction de l'identité ou encore le processus de socialisation est susceptible de ne jamais s'arrêter.

Berger et Luckmann, la construction sociale de la réalité

La théorie de la socialisation élaborée par Berger et Luckmann (2003) constitue en quelque sorte un prolongement de la pensée interactionniste symbolique de Mead. Ils apportent en effet des précisions concernant les socialisations primaire et secondaire en distinguant leur processus propre et leurs effets. Même si les contenus de la socialisation primaire ne peuvent jamais être complètement effacés de la conscience d'un individu, la socialisation secondaire peut permettre à quelqu'un de changer de société ou de monde significatif, transformant parfois sa personnalité, voire son identité. Il s'agit donc de deux processus distincts que Dubar résume ainsi :

Mais l'intérêt essentiel du texte de Berger et Luckmann réside dans la tentative de construire une théorie opératoire de la socialisation secondaire qui ne soit pas pure reproduction des mécanismes de la socialisation primaire. (Dubar, 1996, p. 100)

Comme nous l'avons vu précédemment, la notion de socialisation primaire, inspirée par le sociologue américain Charles H. Cooley, concerne la socialisation des enfants. Elle s'actualise par le lien affectif de l'enfant avec l'autre significatif : une interaction avec «un ordre culturel et social spécifique, qui est médiatisé pour lui par les personnes significatives qui le prennent en charge.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 71) L'aspect émotionnel de ce rapport donne un contexte particulier à l'apprentissage de l'enfant, permettant ainsi à la socialisation primaire de graver une empreinte profonde chez l'être socialisé.

De plus, l'attachement marqué pour ses proches incite l'enfant à s'identifier à eux alors que «l'intériorisation n'apparaît qu'avec l'identification» (Berger et Luckmann, 2003, p. 181). L'enfant fait siens les conduites et agissements de ses autres significatifs. En s'identifiant à eux, il permet le processus d'intériorisation.

Le concept de l'*autre généralisé* de Mead revient ici. En effet, l'intériorisation de cet autre généralisé (la société perçue par l'enfant comme un tout, comme un groupe social en soi) et sa reconnaissance des normes désignent une phase significative dans le processus de socialisation :

Elle implique l'intériorisation de la société en tant que telle et de la réalité objective établie en son sein de même que, simultanément, l'établissement subjectif d'une identité continue et cohérente. La société, l'identité *et* la réalité sont subjectivement cristallisées dans le même processus d'intériorisation. (Berger et Luckmann, 2003, p. 183)

Il s'installe alors une symétrie entre le regard de l'enfant sur la société objective et l'intériorisation subjective de ce monde, rapport qui participe à la réussite de la socialisation primaire. Cette symétrie s'établit facilement car «Il n'y a pas de *problème* d'identification dans la socialisation primaire. Le choix des autres significatifs n'existe pas.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 184) Pour l'enfant, le monde proposé n'est pas une option ni un monde parmi tant d'autres. «Il l'intériorise comme *le* monde, le seul monde existant et concevable, le monde *tout court*.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 184-185) Ainsi, l'intériorisation du monde dans lequel un individu naît est «quasi-automatique», quasi-inévitable car cette socialisation rend, du même coup, la réalité sociale signifiante. C'est ce qui explique que le contenu de la socialisation primaire soit si fermement enraciné dans la conscience des individus.

Au cours de la socialisation primaire, dès lors, le premier monde de l'individu est construit. Sa qualité spécifique de fermeté découle au moins en partie du fait de l'inévitabilité de la relation de l'individu à ses premiers autres significatifs. Le monde de l'enfance, dans toute sa réalité lumineuse, conduit donc à la confiance en les autres significatifs et en leurs propres définitions de la situation. (Berger et Luckmann, 2003, p. 186)

Parallèlement, la socialisation secondaire se définit par le processus par lequel l'adulte s'intègre aux «sous-mondes» institutionnels que sont les mondes du travail, du loisir, communautaire, religieux, etc. où l'individu, au contact de nouveaux agents de socialisation, poursuit la construction de son identité. La socialisation secondaire s'actualise par la division du travail et la distribution sociale de la connaissance par l'incorporation de savoirs spécialisés (Schütz, 1967), distincts des savoirs de base de l'enfance. Berger et Luckmann confirment en établissant le processus de la socialisation secondaire comme «tout processus

postérieur qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans les nouveaux secteurs du monde objectif de la société.» (2003, p. 179)

Certes, la charge émotive des rapports sociaux à ce stade n'est pas aussi intense que celle qui habite la relation de l'enfant avec ses autrui significatifs, mais le langage constitue un élément crucial des deux types de socialisation. La distribution de la connaissance ne peut se faire sans un vocabulaire précis et spécifique à un «sous-monde» ou à un domaine particulier, ni sans un «univers symbolique» proposant une vision précise d'un monde, lui-même construit en référence à un univers particulier spécialisé. Quant à l'enfant, le langage constitue pour lui l'univers de sens de sa réalité quotidienne (réalité souveraine des autres réalités).

Par ailleurs, le langage garantit le renforcement des rôles sociaux, formes d'action typifiées, en leur procurant un sens objectif qui définit l'autre et que, lorsque intériorisé, définira le Moi. Le langage, élément fondamental de la socialisation, constitue en somme une objectivation des éléments d'un monde commun.

Le langage fournit la superposition fondamentale de la logique sur le monde social objectivé. L'édifice des légitimations est basé sur le langage et utilise le langage en tant qu'instrumentalité principale. (Berger et Luckmann, 2003, p. 92)

Les deux principales institutions que sont la famille et l'école jouent un rôle déterminant dans la distribution sociale des savoirs. L'enfant reçoit le «stock de connaissances» comme une vérité absolue et objective mais l'intériorise en tant que réalité subjective : la seule qui soit bonne!

Bien que la socialisation secondaire soit vécue à la suite de la socialisation primaire, Berger et Luckmann établissent qu'une rupture entre les deux peut survenir, notamment lorsque l'individu commence à réaliser que sa famille est une famille parmi tant d'autres, que le contenu de son apprentissage fait partie dorénavant d'une série d'options et que le monde dans lequel il a vécu son enfance n'est pas l'unique, le seul monde accessible. Cette rupture s'effectue par le moyen de «plusieurs *chocs biographiques* pour désintégrer la réalité massive intériorisée au cours de la prime enfance» (Berger et Luckmann, 2003, p. 195).

Il peut arriver que la socialisation primaire soit «ratée». Une contradiction dans le discours des autrui significatifs par exemple peut collaborer à cet échec. Des enfants vivants dans une communauté réfractaire aux valeurs dominantes qui fréquentent l'école publique peuvent se retrouver face à deux messages contradictoires, notamment en ce qui concerne la religion. Il en résulte que « [...] la socialisation ratée dans un monde s'accompagne d'une socialisation réussie dans un autre monde.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 226) Il ne peut donc y avoir deux socialisations réussies en même temps au sein de deux sociétés différentes.

L'individu ne se fie alors qu'à lui-même et devient «l'individualiste». Il s'est construit par lui-même un Soi à partir de tous ces mondes différents intériorisés. Il peut ainsi développer une identité à partir d'un imaginaire, une «identité autre». Ayant plusieurs références, il ne s'identifie pas uniquement à un autrui généralisé distinct. C'est alors la socialisation secondaire qui sert de moyen pour construire une identité plus valorisante que celle obtenue par la socialisation primaire «ratée».

Il est certain que malgré une définition de la socialisation secondaire non calquée sur celle de la socialisation primaire, les deux définitions ne peuvent être envisagées comme complètement indépendantes. Nous le savons, le contenu de la socialisation primaire ne peut jamais «disparaître» de la conscience pour faire place à la socialisation secondaire.

L'apport de Berger et Luckmann (2003) par cette théorisation a permis d'aborder la socialisation en matière de changement social plutôt que de reproduction de l'ordre social.

Changer réellement de monde significatif est possible pour un individu et cette intégration est analysable en prenant compte du rapport entre les appareils de socialisation primaire et secondaire. Dans cette perspective, les agents de la socialisation secondaire, les institutions entre autres, ne sont plus considérés comme «des organes fonctionnellement intégrés d'une totalité sociale (comme dans les théories fonctionnalistes) : ils ont une autonomie croissante et contribuent à la construction de «mondes» différenciés autour de savoirs de plus en plus éclatés.» (Dubar, 1996, p. 103) Il nous importe donc à ce stade-ci, d'analyser le processus de changements de société que des individus peuvent vivre lorsqu'ils ont connu une socialisation primaire «marginale».

3.1.3 La socialisation marginale

Comme nous l'avons vu précédemment, le groupement religieux fermé, ou la *Secte*, constitue une microsociété créée sur les bases d'un contre modèle de la société globale (Weber, 1995b). Dans cet univers particulier se transmettent chez l'enfant des valeurs, des normes et des règles propres à cette institution idéologique située en marge de la société. L'apprentissage à la fois d'un rôle social et des compétences spécifiques à cette microsociété socialise l'enfant en fonction d'une vie future conçue pour être vécue au sein même de cet environnement, l'option d'une vie hors du groupe n'existant bien souvent qu'au risque d'être banni de la communauté.

De plus, les théories de la socialisation nous ont expliqué que le développement social de l'enfant se produit par l'interaction avec les agents socialisateurs, notamment la famille, l'école, les pairs, les médias et/ou la religion. Dans le cas qui nous concerne, la famille de l'enfant vit et partage entièrement une idéologie religieuse particulière. Dans les cas extrêmes, celle-ci peut favoriser la proscription à l'école privée ou publique au profit d'enseignements dispensés par des membres du groupe (collaborant ainsi à l'intériorisation de la doctrine), l'exclusivité des relations de l'enfant aux adeptes du mouvement, ou encore l'interdiction d'accès aux différents médias tels que la télévision, la radio ou les journaux. Le milieu religieux et/ou scolaire de l'enfant ne se trouve conséquemment plus distinct du milieu familial et le processus de socialisation se transforme ainsi en processus de marginalisation. Nous nous attachons donc à la notion de socialisation marginalisée proposée par Michel Parazelli (1996). Bien que ce concept ait été développé dans le cadre d'analyse des jeunes de la rue, il nous semble que dans le cas qui nous concerne, nous ayons affaire à un type de socialisation marginale qui comporte certaines caractéristiques qui se rapprochent de la socialisation marginalisée décrite par Parazelli dans les milieux déviants, c'est-à-dire à «l'existence de pratiques favorisant la construction identitaire mais dont les manifestations socioculturelles seraient marginalisées.» (Parazelli, 1996)

Ainsi, l'enfant socialisé en milieu fermé ou *marginalisé* a baigné dans un univers déviant, une société non intégrée, un «organe socialement inassimilé» (Luca, 2004, p. 6) à la société environnante. Il a ainsi appris à «conserver ses définitions déviantes de la réalité en

tant que réalité» (Berger et Luckmann, 2003, p. 173) car les fondateurs du groupe, dans certains cas ses parents, avaient au départ un projet de société qu'ils ont choisi d'actualiser hors de la société. «À l'intérieur de la communauté protectrice de la secte, même des conceptions les plus sauvagement déviantes prennent le caractère de réalités objectives.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 173)

3.1.4 La socialisation aux valeurs

Des études sociologiques américaines (Dearman, 1972; Johnson, 1961) ont démontré empiriquement que certains groupes sectaires d'inspiration chrétienne tendent à socialiser leurs membres aux valeurs dominantes de la société. Le discours social prétend le contraire : les adeptes et leurs enfants seraient socialisés par une normativité qui met fondamentalement en cause les valeurs de la société moderne. Comment faire la juste part des choses? Jean Séguy propose une autre perspective par le concept de «socialisation utopique aux valeurs» à l'intérieur de «groupements volontaires utopiques» (1999).

Séguy critique vivement ces études en justifiant, à juste titre, que les valeurs dominantes de la société américaine semblent découler, si on s'accorde avec les études wébériennes sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, d'une idéologie religieuse protestante! Il affirme avec raison : «Dans ces conditions, peut-on s'émerveiller si des groupes religieux revendiquant le même héritage véhiculent eux aussi ces valeurs? On se trouve, semble-t-il, dans un cercle vicieux.» (Séguy, 1999, p. 211)

La critique sévère de Séguy ne l'empêche pas de reconnaître l'apport important de ces chercheurs qui ont osé analyser la question des valeurs - sujet difficile - au sein de groupes sectaires. Il repère leurs constats d'une distinction entre valeurs du passé et valeurs du présent et leur affirmation qu'il est faux de prétendre que toutes les sectes s'entendent sur les mêmes valeurs à transmettre. Ces recherches font de plus remarquer que certaines sectes ajoutent des éléments aux valeurs dominantes tandis que d'autres font un tri parmi celles-ci en choisissant seulement les valeurs qui leur conviennent tout en rejetant celles qui les rebutent. Certes, des

groupes sectaires adhèrent aux valeurs modernes, telles la liberté ou l'individualisme, mais les définissent différemment³, leur conception étant souvent appuyée sur des normes religieuses. Séguy, supporté par ces différentes recherches empiriques, affirme avec certitude ces trois propositions :

1) en général les sectes modernes et contemporaines ne socialisent pas tout à fait aux valeurs dominantes; 2) toutes ne socialisent pas au même point aux mêmes valeurs; 3) certains de ces groupes paraissent véhiculer des valeurs anciennes, ou certaines valeurs anciennes, plutôt que celles d'aujourd'hui. (Séguy, 1999, p. 214)

Il formule trois hypothèses :

1) les sectes risquent fortement de se poser de manière différente par rapport aux valeurs dominantes selon les conjonctures qu'elles doivent affronter; 2) dans cette même perspective, on peut raisonnablement penser que ces groupes n'entretiennent pas non plus la même attitude, dans ce domaine, à toutes les étapes de leur histoire; 3) enfin, il faut considérer comme important le fait que des formations différentes puissent partager les mêmes idéaux, mais avec une intensité diverse et, surtout, leur accorder une place différente dans la hiérarchisation qu'ils en font. (Séguy, 1999, p. 214)

Il s'agit donc ici d'un rapport aux valeurs dominantes de la société moderne qui peut changer selon le développement d'un groupe dans le temps et selon les circonstances auxquelles il aura à faire face.

Par ailleurs, la théorie de Kluckhohn et Strodtbeck (1973) amène un apport considérable à la compréhension de la question des valeurs en société: ils proposent une théorie de la *hiérarchisation* des valeurs. Ils affirment que les valeurs sont en fait des solutions apportées par l'homme devant les problèmes posés par l'humanité, lesquels problèmes sont les mêmes pour tous. Le nombre fini de problèmes à résoudre procure un nombre fini de solutions qui produisent, en conséquence, une quantité limitée de valeurs. Ce qui distingue les sociétés, selon cette théorie, c'est l'ordre d'importance dans lequel chaque société va classer ces valeurs, laquelle hiérarchie varie le degré d'intensité attaché à chacune. Kluckhohn et Strodtbeck fondent ainsi leurs recherches sur trois assumptions :

³ Certains mouvements religieux ont créé, par exemple, leur propre convention des droits de l'homme.

1- «il y a un nombre limité de problèmes humains communs pour lesquels tous les peuples de tous les temps doivent trouver des solutions» 2- «alors qu'il existe une variabilité de solutions pour tous les problèmes, elle n'est jamais illimitée ni fortuite mais définitivement variable à l'intérieur d'un registre de solutions possibles» 3-«toutes les alternatives de toutes les solutions sont présentes dans toutes les sociétés de tous les temps mais sont différemment préférées.»⁴ (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 10)

Selon ces théoriciens, l'idée que chaque société se distingue par son adhésion à des valeurs propres est erronée, il s'agit plutôt d'une *hiérarchisation* différente des mêmes valeurs. Jean Séguy appuie cette affirmation :

Ce qu'on appelle facilement un «changement de valeurs» correspondrait, selon ces auteurs [Kluckhohn et Strodtbeck], à une nouvelle hiérarchisation des idéaux dans une formation sociale donnée, plutôt qu'à une création à proprement parler. (Séguy, 1999, p. 224)

La palette totale des valeurs engloberait ainsi seulement deux types: les *valeurs dominantes*, celles adoptées par le plus grand nombre de gens dans une société quelconque et les *valeurs variantes* ou *substituts*, celles qui sont adoptées minoritairement, mais, ajoutent les auteurs, qui font quand même partie des valeurs de la société. Elles ne sont pas à part ou «ailleurs», nouvelles ou créées.

Aussi, dans la plupart des analyses de l'élément de la valeur commune dans les modèles culturels, on a trop insisté sur les valeurs *dominantes* des peuples et les valeurs *variantes* ont été largement ignorées. Ces deux tendances concomitantes ont produit des études interprétatives qui sont [...] des représentations simplistes et statiques des structures et processus sociaux.⁵ (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 3)

Il est donc peu probable, selon Séguy, Kluckhohn et Strodtbeck que la *Secte* soit créatrice de valeurs complètement nouvelles ou qu'elle en élimine totalement de son éventail.

⁴ 1-«there is a limited number of common human problems for which all peoples at all times must find some solution.» 2- «while there is variability in solutions of all the problems, it is neither limitless nor random but is definitely variable within a range of possible solutions». 3-«all alternatives of all solutions are present in all societies at all times but are differentially preferred.» (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 10) C'est nous qui traduisons.

⁵ «Also, in most of the analyses of the common value element in culture patterning, the *dominant* values of peoples have been overstressed and *variant* values largely ignored. These two concomitant tendencies have produced interpretative studies which are [...] oversimplified and static representations of social structures and processes.» (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 3) C'est nous qui traduisons.

Il s'agit plutôt d'une intensité et d'une conscientisation accordée à une valeur plutôt qu'à une autre, qui fait en sorte qu'elle *oriente* les valeurs du groupe social dans une direction plutôt qu'une autre, ce que Kluckhohn et Strodtbeck appellent le concept *d'orientation des valeurs* (1973). « [...] c'est l'aspect *directif* du processus total qui est d'une importance fondamentale dans la formulation du concept d'orientation des valeurs.⁶ » (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 5) Les valeurs jouent en effet le rôle de diriger, d'orienter et de guider les comportements (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973) au point que les individus font leurs choix en fonction de celles-ci. Ainsi, un groupe social, selon son échelle de valeurs, va donner préférence à tel type d'activité plutôt qu'à un autre. L'orientation des valeurs génère ainsi le type d'activités.

Mais selon quels critères opère-t-on cette hiérarchisation des idéaux? Dans le cas de la *Secte*, il faut quand même remarquer qu'elle possède un aspect idéologique important, que Séguy qualifie d'utopique. L'utopie, selon lui, «réfère à un type-idéal de fonctionnement idéologique.» (Séguy, 1999, p. 218) Elle appuie son idéologie sur l'imaginaire pour viser à transformer les systèmes existants. Un groupement engagé concrètement dans ce type de changement constitue selon lui, un «groupement volontaire utopique» (1999). Berger et Luckmann démontrent bien cette tendance que connaît l'utopie à vouloir modifier la réalité :

[...] le pouvoir de la «pensée utopique», qui (comme l'idéologie) produit une image déformée de la réalité, mais qui (contrairement à l'idéologie) possède le dynamisme lui permettant de transformer la réalité à son image.⁷ (Berger et Luckmann, 2003, p. 19)

« [...] la compréhension du fait qu'aucune pensée humaine [...] n'est imperméable à l'influence idéologisante de son contexte social.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 18) nous incite à regarder de plus près le processus de socialisation de ces «groupements volontaires utopiques». Séguy invoque une manière particulière de socialiser : «Tout se passe en fait comme si sectes et autres groupement volontaires utopiques possédaient une façon propre de

⁶ «This is the more the case since it is our contention that it is the *directive* aspect of the total process which is of primary importance in the formulation of the value-orientation concept.» (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 5) C'est nous qui traduisons.

⁷ Cette citation de Berger et Luckmann réfère en fait aux insistances de Mannheim sur les idéologies et l'utopie dans son apport à la sociologie de la connaissance. Voir à ce sujet : Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia* London : Routledge and Kegan Paul.

socialiser aux valeurs.» (Séguy, 1999, p. 222), c'est ce que nous tenterons de découvrir dans notre analyse.

Si nous nous appuyons sur la théorie de Kluckhohn et Strodtbeck (1973) pour saisir le processus de socialisation aux valeurs de la *Secte*, nous dirons simplement que c'est la hiérarchie des valeurs de la *Secte* qui est contrastante avec la hiérarchie des valeurs de la société. La *Secte* socialise à des valeurs *variantes* alors que la société socialise à des valeurs *dominantes*. Ces chercheurs affirment d'ailleurs que le degré d'assimilation d'un groupe dans la société globale dépend du degré de ressemblance de sa hiérarchie des valeurs avec celle de la société dans laquelle il veut s'intégrer (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973). Il y a donc une *toile de hiérarchisations* car le nombre de hiérarchisations possibles jumelées à des degrés d'intensité différents pour chaque valeur procure un résultat indéfini.

«Par contre, la façon dont chaque formation sociale concurrente hiérarchise ses idéaux apparaît porteuse de signification et de conséquences qu'il faut examiner.» (Séguy, 1999, p. 225), car elles ont un effet direct sur les comportements et les attitudes des gens (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973). Les valeurs et la façon dont elles sont hiérarchisées et orientées procurent une vision du monde, un système de significations qui varie d'une société à l'autre. Kluckhohn et Strodtbeck confirment :

C'est à dire que le «système de significations» d'une société, son ethos, dérive de façon plus adéquate et réaliste d'une analyse de la dynamique de corrélation des variations dans ses orientations des valeurs que d'une étude des valeurs dominantes uniquement.⁸ (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 28)

Parmi les nombreux termes disponibles pour définir le noyau dur du système de significations, celui auquel nous nous attachons est le concept de la vision du monde, construite à partir des valeurs (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973 ; Weber, 1995a ; Berger et Luckmann, 2003). Pour l'enfant en processus de socialisation, cette vision du monde «pré donnée» devient pour lui un moyen naturel de regarder le monde (Berger et Luckmann,

⁸ «This is to say that the «system of meanings» of a society, its ethos, is more realistically and adequately derived from an analysis of the dynamic interrelationships of the variations in its value orientations than it is from a study of only the dominant values.» (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973, p. 28) C'est nous qui traduisons.

2003). Le système de significations, la hiérarchisation des valeurs et la vision du monde nous amènent à parler de croyances, de convictions et de sociologie de la religion wébérienne.

La rationalité en valeur

La socialisation de l'enfant élevé en milieu sectaire se fait dans un contexte où l'objet des croyances est placé au premier rang des valeurs transmises. En effet, l'environnement de cet enfant est empreint d'une rationalité religieuse, rationalité qui peut être qualifiée selon les théories de Weber (1995a) de rationalité en valeur.

Weber, dans sa typologie des actions humaines,⁹ place la valeur comme facteur de rationalité dans *l'activité rationnelle par valeur* (*wertrational*). Les valeurs, appuyées sur les croyances et les convictions, deviennent, pour ce type de rationalité, la priorité absolue : la raison d'être et d'agir de l'acteur social. Cette forme de conduite se distingue par le manque d'attention porté aux conséquences prévisibles, étant donné que l'acteur se trouve entièrement motivé par l'aspect dynamique et stimulant de sa conviction. Se laissant ainsi diriger de façon impérative, l'acteur social s'engage inconditionnellement et exclusivement pour une cause ou une religion. Malgré la grande place laissée à l'émotion dans ce genre de conduite, Weber la classifie sous la bannière des activités *rationnelles* car «elle essaie de se donner une cohérence interne se traduisant par des actes conformes à la conviction.» (Freund, 1983, p. 93) Examinons la définition de Weber:

[...] la seconde [l'orientation rationnelle en valeur de l'activité] élabore consciemment les points de direction ultimes de l'activité et s'oriente d'après ceux-ci d'une manière méthodiquement *conséquente*. [...] Agit d'une manière *purement* rationnelle en valeur celui qui agit sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu'il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d'une «cause», quelle qu'en soit la nature. L'activité rationnelle en valeur consiste toujours (au sens de notre terminologie) en une activité conforme à des «impératifs» ou à des «exigences» dont l'agent croit qu'ils lui sont imposés. (Weber, 1995a, p. 56)

⁹ Les quatre types idéaux : l'action non-rationnelle – émotionnelle ou traditionnelle; l'action rationnelle – en finalité ou en valeur. Pour les besoins de notre propos, nous ne nous attardons uniquement au dernier.

L'individu prend les moyens, de par son activité, pour vivre la valeur même si ce n'est dans certains cas que dans un certain idéal. Certes, ce type d'activité comporte une rationalité, mais qui demeure toujours à la frange de l'irrationalité car la frontière entre la rationalité et l'irrationalité, dans ce type pur, est extrêmement fragile. Ce qui compte dans ce processus décisionnel, c'est de donner préséance à la valeur, portant parfois l'individu à faire une mauvaise évaluation de la réalité et de ses conséquences. D'ailleurs, plus la valeur est porteuse de signification et plus elle est absolue, moins il sera facile pour l'individu de prévoir rationnellement les conséquences. La valeur, devenue absolue, dicte ainsi la conduite qui peut devenir, de cette manière, irrationnelle. La rationalité risque de perdre sa force et l'irrationalité, de prendre le dessus.

Weber explique :

[...] la rationalité en valeur reste toujours affectée d'une *irrationalité* et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité. Cela vient de ce que la rationalité en valeur spéculé en général d'autant moins sur les conséquences de l'activité qu'elle prend plus inconditionnellement en considération la seule valeur intrinsèque de l'acte (la pure conviction, la beauté, le bien absolu ou le devoir absolu). (Weber, 1995a, p. 57)

En effet, l'acteur social accepte, parfois jusqu'à la mort, au nom de ses convictions et de ses valeurs, tous les risques de son action. « [...] la conduite de vie, partout où elle a été rationalisée [méthodiquement], a aussi vu le sens de son évolution très profondément déterminée par les valeurs ultimes qui ont orienté cette rationalisation. » (Weber, 1996, p. 358). C'est ainsi que nous sommes à même de constater diverses dérives sectaires - violation des droits (des adultes comme ceux des enfants) ou suicides collectifs – par des mouvements qui ont d'abord fondé leur activité sur la rationalité en valeur.

La sociologie religieuse webérienne veut démontrer que les conduites sociales des acteurs ne peuvent être saisies qu'à partir de leur conception propre de l'existence humaine et de leurs différentes visions du monde (Aron, 1967), elles-mêmes structurées par les valeurs.

Les valeurs ne sont données ni dans le sensible ni dans le transcendant. Elles sont créées par des décisions humaines qui diffèrent en nature des démarches par lesquelles l'esprit saisit le réel et élabore la vérité. (Aron, 1967, p. 523)

«Le problème du choix des valeurs introduit à l'éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*).» (Aron, 1967, p. 527) Weber parle de religion de conviction, en opposition à la religion rituelle ou les religions de l'ordre (Freund, 1983), type de religion que nous identifions aisément avec la *Secte*.

On voit, sans autre commentaire, qu'au niveau de l'éthique, l'activité rationnelle par valeur correspond à ce que Weber appelle dans *Politik als Beruf* la morale de conviction, qu'il oppose à la morale de responsabilité dont le fondement sociologique est l'activité rationnelle par finalité. (Freund, 1983, p. 93)

Weber oppose ainsi l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité. Les deux ayant un rapport direct avec les conséquences prévisibles de la conduite :

L'éthique de responsabilité consiste précisément à intégrer les conséquences prévisibles de ses actes dans l'élaboration et l'effectuation de l'action alors que l'éthique de conviction consiste à faire ce que l'on estime devoir faire selon les principes auxquels on adhère sans se soucier aucunement des conséquences de son action. (Hervieu-Léger et Willaime, 2001, p. 69)

En somme, la religion de conviction qu'est la *Secte* où les valeurs sont hiérarchisées et orientées de façon différente, voire de manière contrastante d'avec la société globale, constitue un lieu de socialisation première pour des enfants. Nous tentons déjà, dans la prochaine section, d'amener un éclairage sur les effets d'une socialisation empreinte de rationalité en valeur, sur le processus d'intégration. Nous abordons cette question par la problématique de l'anomie, développée par Durkheim.

3.2 Anomie et intégration sociale

Il est peut-être utopique de penser que par le processus normal de socialisation secondaire aidé d'un peu de temps, l'individu socialisé en milieu fermé et marginal s'intégrera aisément et avec succès dans la société globale. Il faudra peut-être, dès lors, se tourner vers un autre processus de socialisation qui ne s'effectue pas - comme c'est le cas de la socialisation secondaire - sur les bases de la socialisation primaire : la re-socialisation. En substance, ce processus *reconstruit* la réalité subjective et tente de la remplacer. Cette reconstruction désunit par le fait même les éléments cohésifs de la réalité subjective,

intériorisée dans la socialisation première. «La re-socialisation correspond à une rupture du nœud gordien du problème de consistance – par l’abandon d’une quête de consistance et la reconstruction d’une réalité *de novo*.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 220). Berger et Luckmann précisent le rapport au passé qu’innove le processus de re-socialisation :

Dans la re-socialisation, le passé est réinterprété de façon à se conformer à la réalité présente, avec la tendance à réinjecter dans le passé différents éléments qui étaient subjectivement indisponibles à ce moment-là. Au cours de la socialisation secondaire le présent est interprété de façon à être maintenu en relation constante avec le passé, avec la tendance à minimiser de telles transformations qui ont pourtant réellement été opérées. Pour parler autrement, la base de réalité de la re-socialisation est le présent, et la base de réalité de la socialisation secondaire le passé. (Berger et Luckmann, 2003, p. 222)

Parmi les défis comportés par le processus d’intégration sociale des individus socialisés en milieu sectaire, nous cernons que le processus de re-socialisation impliquant une reconstruction de la réalité subjective risque de créer chez eux - temporairement peut-être mais non moins réel - un état que Durkheim appelle l’anomie.

3.2.1 Le risque de l’anomie

Plusieurs significations ont été données au terme anomie par les théoriciens mais son sens étymologique «absence de normes» provient de la racine grecque *nomos* qui signifie règle ou norme, accompagné du préfixe *a* qui en inverse le sens.

C’est de Jean-Marie Guyau (1854-1888), philosophe se voulant sociologue, qu’Émile Durkheim reprend l’expression *anomie*, qui est devenue centrale dans sa sociologie :

[...] elle [l’expression anomie] est le concept-clé de la philosophie sociale de Durkheim. Ce qui l’intéresse, par-dessus tout, au point de l’obséder, c’est en effet la crise de la société moderne qui se définit par la désintégration sociale et la faiblesse des liens qui rattachent l’individu au groupe. (Aron, 1967, p. 388)

Durkheim remet à la société le rôle contraignant de baliser les désirs inassouvissables de l’être humain. Elle jouerait en quelque sorte une fonction de frein social sur les idéaux de l’individu par le biais de l’autorité collective et de l’obéissance à des règles et des normes communes. Par contre, il peut arriver que la société ne soit plus en mesure de remplir ce rôle

(guerres, révolutions ou autres). L'anomie sociale de Durkheim, c'est l'état de certaines sociétés qui n'arrivent plus à encadrer les désirs et les comportements individuels. Selon cette théorie, c'est le cas de la société moderne qui, par la montée de l'individualisme, l'affaiblissement des sociétés traditionnelles, le pluralisme et la négation de la morale, affaiblit ses règles qui régissent les comportements individuels. L'anomie sociale durkheimienne représente donc un problème idéologique du système de valeurs d'une société qui transparait au cœur même des rapports sociaux mal régulés (Durkheim, 1981).

Seulement, quand la société est troublée, que ce soit par une crise douloureuse ou par d'heureuses mais trop soudaines transformations, elle est provisoirement incapable d'exercer cette action. (Durkheim, 1981, p. 280)

Bien que Durkheim s'attarde au problème d'intégration des individus au sein des organisations professionnelles qu'il qualifie d'anomie (Durkheim, 1998), nous nous sommes surtout arrêtée sur sa célèbre étude *Le suicide* (Durkheim, 1981). En outre, Durkheim place l'anomie dans sa typologie, – avec l'altruisme et l'égoïsme – comme un facteur de suicide caractéristique des sociétés modernes. L'existence, dorénavant non régulée dans la modernité par le religieux, la tradition, la coutume ou quelque autre règlement, procure au citoyen moderne des conditions de concurrence constante. Il en résulte donc un déséquilibre entre les ambitions de l'acteur social et son assouvissement car les désirs humains sont, affirme Durkheim, tout simplement inassouvissables. C'est la régulation qui agit en tant que limitatrice des désirs humains. En conséquences, cette ambiance quotidienne de la société moderne peut collaborer au «courant suicidogène» anémique (Aron, 1967 ; Durkheim, 1981). Dans cette perspective, l'individu qui a vécu dans un environnement contraint par le religieux et l'encadrement serré de cette microsociété qu'est la *Secte* risque d'expérimenter un déséquilibre lors de son *entrée* dans le monde. Cette nouvelle société peut porter dorénavant pour lui l'apparence d'un monde sans régulation et/ou sans morale, une société anémique.

Toujours selon Durkheim, l'homme de désirs qu'est l'être humain a besoin d'être encadré et contraint. Bien que la discipline et la morale puissent jouer ce rôle, Durkheim reconnaît néanmoins dans la société la force nécessaire pour créer le plafond indispensable à la limitation de ses désirs et de ses besoins sans borne :

Seule, la société, soit directement et dans son ensemble, soit par l'intermédiaire d'un de ses organes, est en état de jouer ce rôle modérateur ; car elle est le seul pouvoir moral supérieur à l'individu, et dont celui-ci accepte la supériorité. Seule, elle a l'autorité nécessaire pour dire le droit et marquer aux passions le point au delà duquel elles ne doivent pas aller. (Durkheim, 1981, p. 275)

Ce que l'homme a de caractéristique, c'est que le frein auquel il est soumis n'est pas physique, mais moral, c'est-à-dire social. (Durkheim, 1981, p. 279)

Alors que l'être humain chez Durkheim semble avoir un manque de contrôle sur lui-même si la société n'exerce pas son rôle, Robert K. Merton, dans sa sociologie de la délinquance, identifie l'anomie à un écart entre l'idéal qu'un individu s'est fixé, idéal proposé par la société, et les moyens qu'il a à sa disposition pour les atteindre, eux aussi offerts par la même société (Merton, 1938). Dans cette perspective, l'anomie est conçue, à la fois comme un état d'être et un état de société (Rivest, 1994). L'inadaptation de l'individu est due à cette dissonance entre «normes individuelles et buts culturels» (Merton, 1938) et ce déséquilibre résulte en comportements déviants que Merton attribue à une «*malintegration*». Merton a de plus établi une typologie des modes d'adaptation à la société. McClosky et Schaar résument bien cette conception mertonienne :

Dans cette perspective, une divergence ressentie entre une aspiration à un meilleur statut et la réussite réelle est la cause directe et la plus fondamentale de la mentalité anomique. C'est probablement la généralisation la plus largement acceptée dans la littérature sociologique de l'anomie.¹⁰ (1965, p. 37)

Bien intériorisées, les normes et les règles sociales deviennent pour le membre de la société un «allant de soi» (Berger et Luckmann, 2003) qui fera de lui un être intégré. Celui-ci, s'il décidait de changer de société, laquelle véhicule des normes et des valeurs différentes de sa société d'appartenance, peut se trouver dans une condition d'anomie. Il peut en effet se retrouver à viser des objectifs personnels qui s'éloignent ou s'opposent aux objectifs de sa nouvelle société. Baudelot et Establet précisent :

¹⁰ «In this view, a felt discrepancy between status aspiration and actual achievement is the direct and most basic cause of the anomic mentality. This is probably the most widely accepted generalization in the sociological literature of anomie.» (McClosky et Schaar, 1965, p. 37) C'est nous qui traduisons.

Toute société doit parvenir à imposer ses fins aux individus qui la composent. Il y a RÉGULATION lorsque l'individu «spontanément» fait siens les objectifs que la société lui assigne. [...] Il y a ANOMIE lorsque fins individuelles et fins sociales imparties à chacun se mettent à diverger fortement [...] (Baudelot et Establet, 1984, p. 40)

C'est la légitimation des règles et des normes qui donne à la société un rôle protecteur, affirment Berger et Luckmann. Elle préserve l'individu de la terreur du chaos, d'une vie au manque de sens. Ne plus obtenir cette protection, c'est devenir anémique (2003). La *Secte*, dans cette perspective, peut constituer une société protectrice, voire *hyper* protectrice. Quitter la *Secte* physiquement, et mentalement par un processus de délégitimation des règles et normes religieuses, peut aussi conduire à un état d'anomie.

Toute réalité sociale est précaire. *Toutes* les sociétés sont des constructions face au chaos. La constante possibilité de la terreur anémique se concrétise dès que les légitimations qui ont masqué cette précarité sont menacées ou s'effondrent. (Berger et Luckmann, 2003, p. 142)

3.2.2 Anomie, isolement, éducation et croyances marginales

Dans son étude sur le suicide, «Durkheim s'efforce ensuite de montrer que les types sociaux qu'il a constitués correspondent approximativement à des types psychologiques.» (Aron, 1967, p. 338) Plusieurs chercheurs se sont attachés à cette conception psychosociale de l'anomie, bien définie ici par Rivest :

L'individu anémique n'a plus le sens de la cohésion sociale, il vit dans l'instant, sans attache avec les autres et a perdu l'unité dynamique de sa personnalité. Cette condition survient à la suite d'un bouleversement dans l'environnement social de l'individu. (1994, p. 11)

L'anomie individuelle, dans cette optique, «devient représentative d'une désintégration du sens de l'attachement à la société et d'un sentiment de solitude intense.» (Rivest, 1994, p. 14) Une chose est certaine, l'être humain a besoin d'une certaine sécurité normative et il ne peut l'obtenir sans être bien intégré à sa société (McClosky et Schaar, 1965).

Nous avons choisi, même s'ils ne sont pas récents, de référer aux travaux de McClosky et Schaar (1965) les considérant comme très pertinents à notre recherche. Cette étude empirique en psychosociologie portant sur l'état d'esprit anémique, a su prendre en compte,

entre autres choses, des questions de l'éducation, de la socialisation et de la croyance marginale.

McClosky et Schaar se sont penchés sur les causes, tant psychologiques que sociales, de l'état d'esprit anémique. Ils affirment que cette tendance à percevoir la société comme anémique dépend en grande partie de la position sociale d'un individu. Selon leur étude, les sentiments anémiques apparaissent plus fréquemment chez ceux qui ont vécu leur vie dans l'isolement, la privation et l'ignorance. Les gens par exemple, qui n'ont pas été actifs au sein d'une communauté sont portés à être confus et désorientés par rapport aux normes sociales. Cet état d'anomie est suscité par une interaction avec l'environnement, caractérisée par la réduction de l'apprentissage des normes, règles, idéaux et valeurs d'une société. Le sentiment anémique résulte donc d'une entrave au processus de socialisation et d'apprentissage de ces normes. Certaines de ces entraves sont sociales, d'autres personnelles ou psychologiques. (McClosky et Schaar, 1965) Selon McClosky et Schaar, plusieurs facteurs déterminent l'état anémique mais la réduction de l'apprentissage des normes garde le plus haut degré d'importance (1965).

Il apparaît donc que l'anomie, en partie, reflète des modèles de communication et d'interaction qui réduisent les chances de voir et de comprendre le fonctionnement de la société ainsi que ses buts et ses valeurs.¹¹ (McClosky et Schaar, 1965, p.19)

De ce point de vue, la socialisation marginalisée dans la *Secte* pourrait interférer à l'apprentissage des normes de la société globale et ainsi collaborer à un état d'anomie.

[...] quelque soit ce qui interfère avec l'apprentissage des normes d'une société, cela tend à augmenter les sentiments anémiques au sein de ses membres [...] En résumé, peu importe ce qui interfère avec l'aptitude de quelqu'un d'apprendre les normes d'une communauté, ou d'affaiblir la socialisation de quelqu'un à l'intérieur de ses modèles centraux de croyances, cela doit être considéré parmi les déterminants de l'anomie.¹² (McClosky et Schaar, 1965, p.20)

¹¹ «It appears, then, that anomy in part reflects patterns of communication and interaction that reduce opportunities to see and understand how the society works, and what its goals and values are.» (McClosky et Schaar, 1965, p. 19) C'est nous qui traduisons.

¹² «[...] whatever interferes with learning the norms of a society tends to increase anomic feelings among its members.[...] In short, whatever interferes with one's ability to learn a community's norms, or weakens one's

Nous avons suggéré qu'il est possible et probablement plus utile qu'une approche alternative pourrait être de regarder l'anomie comme un sous-produit du processus de socialisation – comme un signe de l'échec de la socialisation et des moyens par lesquels la socialisation s'est réalisée, c'est-à-dire, la communication, l'interaction, et l'apprentissage – [...] ¹³ (McClosky et Schaar, 1965, p. 39)

Selon les résultats de cette étude, l'état d'anomie est aussi déterminé par un autre facteur social : l'éducation, qui outille l'individu avec les connaissances nécessaires pour fonctionner à l'aise en société. Le manque de connaissances de base sur le système politique ou médical par exemple, peut procurer à l'individu un sentiment d'être étranger à la société. Il est facile d'imaginer ce que peut vivre l'adulte qui n'a pas plus que l'équivalent de quelques années du primaire pour fonctionner en société.

McClosky et Schaar attribuent également un rôle important aux croyances dans la détérioration ou la réussite de la socialisation, donc de l'intégration. Nous avons reconnu dans leur notion de «croyances déviantes» ces croyances qui ne correspondent pas aux valeurs majoritairement partagées, le type de croyances transmises lors du processus de socialisation marginalisée dans la *Secte*. L'étude démontre que ces «croyants déviants» qui ont un attachement particulier, voire passionnel à un système de croyance radical considèrent la société comme anémique et absente de normes pour les encadrer. McClosky et Schaar baptisent donc de «croyants marginaux» (*Marginal Believer*) (1965, p. 22), ceux qui vont jusqu'à croire qu'en dehors de leur doctrine n'existe aucun monde valable (1965). Comment les enfants socialisés par ces croyants marginaux en arrivent-ils à considérer de vivre dorénavant dans ce monde perçu comme un monde «hors normes» ?

Parce que ces gens ne peuvent profiter de la sécurité psychologique dont ils ont un besoin maladif, à moins qu'ils voient leurs propres croyances incarnées dans le monde extérieur, ils en viennent facilement à avoir le sentiment qu'un ordre social non

socialization into its central patterns of belief, must be considered among the determinants of anomy.» (McClosky et Schaar, 1965, p. 20). C'est nous qui traduisons.

¹³ «We have suggested that an alternative and possibly more useful approach might be to regard anomy as a by-product of the socialization process – as a sign of the failure of socialization and of the means by which socialization is achieved, namely, communication, interaction, and learning – [...]» (McClosky et Schaar, 1965, p. 39) C'est nous qui traduisons.

organisé selon les lignes de leurs propres systèmes de croyances ne constitue pas un ordre du tout.¹⁴ (McClosky et Schaar, 1965, p.22)

De plus, ces chercheurs expliquent qu'une idéologie marginale constitue une barrière à l'intégration en ce sens qu'elle empêche l'interaction et l'association avec autrui. Le risque de rejet augmente.

Les grandes corrélations entre l'anomie et les croyances substantielles extrêmes renforcent notre thèse sur toute la ligne, à savoir que l'anomie reflète un échec de la socialisation. Non seulement l'anomique se sent confus et sans norme, mais il s'appuie sur des valeurs et des opinions qui sont rejetées par sa société.¹⁵ (McClosky et Schaar, 1965, p. 33)

Les chercheurs, tant sociologues que psychologues, s'accordent pour dire que le sentiment anomique se distingue par des attitudes : solitude, distanciation des autres, confusion, désorientation face aux événements sociaux, sens profond de futilité politique, pessimisme face à soi-même et au futur ainsi que des attitudes cyniques à propos des membres du gouvernement (McClosky et Schaar, 1965), provenant d'un sentiment que les leaders sociaux restent indifférents aux besoins de ces individus (Strole, 1957).

Ce sentiment peut également s'intensifier par le conflit constant entre la tentative de faire partie de la société de façon globale et la honte suscitée par la prise de conscience de plus en plus grande qu'un fort préjugé social existe à l'égard des nouveaux mouvements religieux en général (Pelletier, 2001). Cet état où l'ex-adepte ne se situe ni «dans» la société, ni «en-dehors» est un autre facteur qui altère son degré d'intégration, donc son degré d'anomie. Ce sentiment anomique peut donc s'avérer difficile à supporter. D'ailleurs, il arrive parfois que des gens de la dernière génération, après une tentative d'intégration en société, choisissent tout simplement de retourner à la secte.

¹⁴ «Because these people cannot gain the psychological security they crave unless they see their own beliefs embodied in the world outside, they easily come to feel that a social order not arranged along the lines of their own belief systems is really no order at all. » (McClosky et Schaar, 1965, p.22) C'est nous qui traduisons.

¹⁵ «The high correlations between Anomy and extreme substantive beliefs strengthens our thesis that Anomy reflects a failure of socialization all along the line. Not only does the anomic feel confused and normless, but he also leans toward values and opinions that are rejected in his society. » (McClosky et Schaar, 1965, p. 33) C'est nous qui traduisons.

CHAPITRE IV

LES ENFANTS DES «SECTES» DANS LA LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE

Ce chapitre est consacré à la présentation des principales études qui ont abordé la question des enfants dans les milieux religieux fermés de type sectaire. Nous avons privilégié les études scientifiques mais avons toutefois ajouté celles de certains chercheurs issus des milieux qui s'affichent fermement «antisectes» et de ceux qui sont étiquetés «apologétiques» par ces derniers. Même si ces analyses ne sont pas neutres d'un point de vue axiologique, nous allons nous y référer puisqu'elles mettent en lumière certains aspects controversés de la socialisation des enfants en milieu sectaire. À partir de cette littérature, nous pourrions comparer des questions semblables selon des perspectives différentes tout en tenant compte, bien entendu, des analyses scientifiques qui ne s'identifient ni à l'une ni à l'autre de ces approches.

Notre première constatation, suite à la revue de la littérature, est l'existence d'une panoplie d'écrits à *prétention* scientifique ayant pour sujet les enfants des sectes. En examinant de plus près les méthodologies utilisées, nous avons réalisé que dans cette abondance d'écrits se trouvent finalement peu d'études véritablement scientifiques.

Voilà une des raisons qui justifie la recherche sur ce sujet dans des disciplines connexes. Afin d'obtenir un éclairage varié et complet, nous ferons référence aux champs de l'histoire, du travail social, de la psychologie et de la psychiatrie. Toutefois, s'il a été facile de trouver des études traitant de la socialisation des enfants en milieu sectaire, nous n'avons trouvé aucune recherche portant spécifiquement sur leur processus d'intégration en société après la secte.

4.1 Le problème du lien parent-enfant

Les différents analystes, indépendamment de leur approche, s'accordent pour dire que l'enfant des sectes a grandi dans un milieu où les structures familiales traditionnelles sont remises en question au point d'être parfois inexistantes. Plusieurs groupes préconisent en effet un milieu éducatif où l'enfant est socialisé, soit par tous les membres de la communauté, soit par le leader ou des tiers désignés par celui-ci, parfois «sans» référence à des parents véritables.

Une étude sociologique menée en 1982 auprès de 67 membres de l'Église de l'Unification (Bromley, Shupe et Oliver, 1982) s'intéresse aux projets d'avenir des adeptes concernant le mariage et la création d'une famille. Les conclusions de la recherche indiquent que tous les participants - 85% de l'échantillon étant constitué de membres non mariés et 15% de gens mariés après leur adhésion au groupe - s'attendaient à continuer leurs activités au sein de l'Église après leur mariage n'y voyant aucune incompatibilité avec la vie familiale. Cependant, le degré d'engagement prévu différait beaucoup d'un informateur à l'autre.

Les adeptes de ce groupe étaient divisés en deux clans : certains s'attendaient à vivre une vie familiale conventionnelle alors que d'autres voulaient donner priorité aux besoins de l'Église. Les conclusions des analystes mettent en lumière la tension évidente qui existait entre les besoins individuels et collectifs révélant ainsi un conflit entre les priorités. Par exemple, pour contrer les problèmes relatifs à l'éducation des enfants survenant lors d'un engagement complet (parfois en-dehors du pays), 84% des répondants choisissaient comme solution le mode de vie communautaire et 7% le célibat. D'autres se sont dits prêts à se séparer de leurs enfants durant de longues périodes de temps au profit de l'engagement communautaire. Conséquemment, certains enfants de ce groupe ont été socialisés dans un contexte communautaire où ils ont été éduqués par des agents socialisateurs autres que leurs parents.

Amy Siskind¹, selon sa double perspective de sociologue et de personne ayant vécu son enfance dans un milieu sectaire, a réalisé une étude exhaustive des méthodes d'éducation des enfants des sectes (2001). Suite à sa thèse de doctorat dans laquelle elle étudie les origines, le développement et la dissolution du groupe new-yorkais où elle a grandi (le *Sullivan Institute/Fourth Wall*), elle écrit un chapitre éclairant (1999) sur la séparation des enfants et des parents au sein de ce groupe.

Pour mener à bien son étude, elle a effectué des entrevues avec d'anciens membres de la secte dont plusieurs leaders. Elle a pu également accéder à certains écrits des fondateurs, à des transcriptions judiciaires, à des récits publiés par d'anciens membres et à tous les documents appartenant à un des anciens leaders du groupe.

Le groupe *The Sullivan Institute/Fourth Wall* s'est basé sur une «idéologie de la famille» créée à partir d'un amalgame des théories psychanalytiques du psychiatre américain Harry Stack Sullivan (1892-1949) et des théories marxistes. Ce groupe affirmait que la structure nucléaire traditionnelle de la famille est à l'origine du capitalisme. En fait, c'est la relation mère/enfant qui était jugée comme cause première de la plupart des psychopathologies et des limitations dans le développement de l'être humain, sujet très en vogue au moment de la fondation du groupe en 1957. Ce serait cette relation «maladive» qui, reproduite par exemple dans les relations patron/employés, aurait produit par ricochet la société capitaliste.

Dans cette perspective, la mère ainsi «démonisée» devenait le premier agent de répression de la personnalité des enfants. La famille nucléaire, lieu habituel d'expression de la relation mère/enfant, devait être remplacée et les fondateurs choisissaient dorénavant la communauté comme lieu normal de croissance et d'éducation des enfants. Ce groupe

¹ Nous avons eu la chance d'assister à la présentation des résultats de son étude lors d'un colloque (Siskind, 2003) et d'échanger avec elle sur le sujet. La sociologue Siskind a cherché à cerner la différence entre les méthodes d'éducation utilisées par les parents transmettant à leurs enfants les valeurs dominantes et celles appliquées dans les milieux sectaires. Bien que ce n'était pas l'objet de son enquête, Mme Siskind, de par son expérience personnelle et sa connaissance du terrain, nous a indiqué que le contexte social dans lequel l'enfant des sectes a grandi affecte en grande partie le niveau de difficultés de son intégration en société. Entre autres, l'écart existant entre ce qui est considéré «normal» dans la secte et dans la société est trop grand.

communautaire a servi de véritable laboratoire pour expérimenter de nouvelles approches éducatives où les enfants n'avaient pas ou peu de contact avec leurs parents.

Siskind (1999) considère que la «communauté psychothérapeutique utopique» *The Sullivan Institute/Fourth Wall* est probablement un des groupes les plus radicaux en ce qui concerne la séparation des parents avec leurs enfants. En substance, les *thérapeutes* qui étaient également les leaders, décidaient d'abord qui, parmi les adeptes (ou *clients*) avait le niveau de «maturité» nécessaire pour avoir des enfants. Ensuite, ils supervisaient toutes les décisions affectant les enfants.

Comme la famille nucléaire était en quelque sorte l'ennemi à combattre, toute forme d'attachement romantique, amoureux ou parental était proscrite. Les enfants âgés de moins de sept ans devaient vivre dans des pensionnats dirigés par des «spécialistes de l'éducation», désignés par les psychothérapeutes. Il y avait aussi, dans les résidences communautaires, des gardiennes d'enfants professionnelles engagées à «temps plein» pour éviter un contact prolongé des parents biologiques avec leur enfant, car selon leurs croyances, moins un enfant était exposé à ses parents, meilleure serait sa santé mentale.

Ainsi, cette nouvelle structure familiale alternative exigeait que les enfants ne soient plus dorénavant les enfants de parents spécifiques, mais bien ceux de la communauté. Autant pour l'enfant que pour l'homme ou la femme, l'unique lien d'attachement permis était le lien à la communauté. Siskind (1999) observe que certains de ces enfants, devenus adultes, éprouvent plusieurs problèmes psychologiques. Les tentatives de suicide, les problèmes d'addiction, la toxicomanie ou l'alcoolisme figurent parmi les conséquences fréquemment reliées aux conditions relationnelles de leur enfance.

Dans sa seconde étude, Siskind (2001) entreprend une analyse des méthodes éducatives au sein de cinq groupes qu'elle qualifie d'institutions totalitaires : *The Sullivan Institute/Fourth Wall*, *The Bruderhof*, *La Famille/Les Enfants de Dieu*, *Oneida* et *la Société pour la Conscience de Krisna (ICKSON)*. Elle remarque que dans les cinq cas, les leaders

exercent la fonction de «père» auprès des enfants² et que les règles communautaires incitent les parents biologiques à se séparer d'eux. Ses analyses concluent que c'est le fait que le parent lègue une part de son autorité parentale au leader qui constitue la particularité du rôle parental des groupes étudiés. Dans ce contexte, ce n'est pas seulement l'adulte qui est soumis aux règles et aux normes de la communauté, mais aussi l'enfant. Par exemple, les décisions concernant l'alimentation, les vêtements ou encore la fréquentation de l'école ou des hôpitaux relèvent généralement du groupe. Enfin, une des conclusions intéressantes de son étude, c'est que ces enfants sont séparés de leurs parents *plus longtemps* et à un âge *plus jeune* comparativement aux enfants de la société en général, même ceux de parents divorcés.

Dr. Bruce Duncan Perry, sommité reconnue dans le domaine de la psychiatrie infantile se spécialise, tant par ses recherches que par sa pratique clinique, dans les effets cognitifs, comportementaux, sociaux, physiques et émotionnels des traumatismes vécus lors de l'enfance. Directeur du *Post-traumatic Stress Disorders Clinical Research Team* ainsi que professeur associé et vice-président de *Research, Psychiatry and Behavioral Sciences* du *Baylor College of Medicine* au Texas, chef du département de psychiatrie du *Texas Children's Hospital*, le Dr. Perry a été appelé comme expert lors de l'audition des témoins dans l'affaire concernant la tragédie du *Branch Davidian Compound* de Waco. Il a mené, avec son équipe, une étude longitudinale auprès des vingt et un enfants qui ont été relâchés avant l'assaut. Il a de plus exercé un rôle de leadership dans la direction de l'équipe multidisciplinaire vouée au rétablissement thérapeutique de ces enfants. Nous avons eu accès à la transcription de sa déposition (Perry, 1993a, 1993b, 1993c).

Ce processus d'évaluation a permis à Perry de tirer des conclusions - non unanimement partagées - sur les approches éducatives appliquées dans la secte. Il qualifie de caractéristique «destructive» la tentative de Koresh d'éliminer la relation parent/enfant. Celle-ci était remplacée par une relation enfant/leader qui laissait à l'enfant l'impression que Koresh lui-même était la figure parentale principale. Effectivement, les enfants l'ont d'abord considéré comme leur père et plus tard, comme Dieu lui-même. David Koresh était celui qui prodiguait

² Ajoutons ici que c'est aussi le cas de l'Église de l'Unification où Révérend Moon est appelé «papa».

aux enfants les enseignements cognitifs, moraux et religieux. Il était également celui qui décidait des mesures disciplinaires et qui les mettait en application. L'équipe du Dr. Perry indique que les problèmes liés à l'intimité, à l'attachement et à la confiance sont pour ces enfants d'une importance majeure. Nous reviendrons à cette étude un peu plus loin dans la section portant sur les abus.

Les auteurs anticultistes n'offrent pas vraiment d'études de terrain sur le sujet particulier du rapport parent/enfant. S'appuyant sur des rencontres cliniques (Markowitz et Halperin, 1984; Singer et Lalich, 1996) ou sur des études plus larges (Langone, 1993; Rudin, 1984), ils confirment par contre que la fonction parentale est souvent exercée par le leader et que la communauté constitue la «vraie famille» pour tous ses membres, tant les enfants que les adultes. Ils se réfèrent entre autres à la terminologie «gestion intermédiaire» (*middle management*) pour désigner le type de fonction parentale préconisé au sein des groupes sectaires. Les parents deviennent en quelque sorte des intermédiaires qui obéissent aux ordres d'un leader, un peu comme l'est un gérant de magasin avec les propriétaires d'une chaîne commerciale.

Précisons tout de même que le travailleur social et psychothérapeute Whittsett et le sociologue Kent (2003) - ce dernier étant bien connu pour ses positions anticultistes - ont réalisé une étude sur la famille et les sectes. S'appuyant sur une bibliographie limitée selon certains, de témoignages d'anciens membres, de cas cliniques et de documents judiciaires, les auteurs précisent que cette tendance des leaders à vouloir briser les liens familiaux entre parents et enfants résulte en une destruction de l'intimité familiale. Le leader peut ainsi tisser avec tous ses membres – enfants ou adultes - un réseau social affectif intense.

En revanche, la sociologue Palmer a réalisé une étude ethnographique du groupe américain *Messianic Communities* de *Island Pond* (1999)³ qui semble constituer un modèle différent de ce dernier. Elle se base principalement sur des entrevues, tant avec des membres

³ Groupe très controversé tant qu'à diverses pratiques abusives à l'égard des enfants. Les coups de bâton pour punir des enfants en bas âge seraient utilisés durant de longues heures, les enfants nés dans ce groupe ne seraient pas enregistrés dans les registres civils et des enfants morts auraient été enterrés dans le terrain appartenant au groupe sans signalement aux autorités civiles (Marlcome et Burchard, 1992).

que d'anciens membres du groupe, sur la documentation judiciaire disponible et sur des reportages journalistiques. En fait, ce groupe, qui tend à retourner aux valeurs du passé, encourage les formations familiales où les deux parents exercent un rôle prépondérant dans l'éducation de leurs enfants. La structure traditionnelle est renforcée par les mécanismes d'engagement communautaire qui prônent une constante démonstration des rapports affectifs entre les conjoints ainsi qu'entre les parents et les enfants. Ce modèle contrastant à celui voulant que la structure sociale sectaire tende à encourager l'effondrement du lien parent/enfant se retrouve chez plusieurs groupes, notamment chez des groupes comme les Amish ou les Témoins de Jéhovah.

4.2 La socialisation en milieu sectaire

4.2.1 La construction identitaire

Deux études ont particulièrement attiré notre attention en ce qui concerne la construction identitaire des enfants qui grandissent en milieu sectaire. Dans les deux cas, les chercheurs insistent sur l'influence considérable qu'exerce l'attitude croyante des agents socialisateurs à l'égard des enfants lors du processus de construction identitaire.

Une étude a été réalisée sur les enfants du groupe évangéliste suédois Livets Ord (Coleman, 1999) que l'auteur traduit : *The Word of Life*. L'objectif de la recherche est de clarifier le rôle joué par les jeunes au sein de ce groupe. L'article débute d'ailleurs par la citation d'un extrait d'un sermon livré à des adultes par un enfant n'ayant probablement pas plus de dix ans. Le chercheur s'est appuyé principalement sur son observation participante qu'il a commencée en 1986 pour faire son analyse.

Coleman (1999) considère l'enfant comme son propre constructeur de sens et un acteur actif de sa socialisation. Dans cette perspective, il tente de mettre en évidence que la socialisation des enfants dans les groupes fondamentalistes est si vitale que l'idéologie de la secte étudiée échoue, partiellement ou totalement, à reconnaître les mondes symboliques des jeunes enfants et des adolescents.

Une grande emphase est mise sur le développement *spirituel* des enfants. En fait, cet état de pureté qu'obtient l'enfant qui n'a pas côtoyé le *monde* et ses valeurs pécheresses lui procure, selon les adultes de ce groupe, un niveau avancé de spiritualité. Séparant l'être humain en deux êtres distincts : l'être *charnel* et l'être *spirituel*, les adeptes du groupe *The Word of Life* évaluent l'enfant selon sa «maturité» spirituelle, indépendamment de son degré de maturité intellectuelle ou de son âge. L'attitude croyante de l'adulte va jusqu'à accorder à l'enfant un haut statut spirituel.

L'auteur remarque que cet état de relation brise la frontière nécessaire qui existe entre le monde adulte et celui de l'enfant, procurant ainsi à ce dernier une autorité et un pouvoir inadéquats. L'adulte, ne s'appuyant que sur son observation du *langage* et des *comportements* des enfants, identifie qu'ils véhiculent adéquatement ses conceptions fondamentalistes et de ce fait attribue à l'enfant des qualités extraordinaires. En cela, l'auteur précise que les comportements de ces enfants ne sont que la simple démonstration que leur socialisation est réussie. C'est ainsi que des leaders octroient aux enfants un rôle symbolique comme celui d'être «soldat de Dieu» ou encore une fonction plus concrète comme celle de la prédication, avec l'expectative que ces derniers l'exercent avec brio.

Un autre chercheur démontre par ses travaux que l'attitude croyante des adultes à l'égard des enfants est très signifiante lors du processus de construction identitaire. Même si sa place n'est pas neutre dans le débat, nous référons au sociologue Zablocki par intérêt pour son modèle. Il s'intéresse à la sociologie religieuse et à la psychologie sociale, plus particulièrement au phénomène des nouveaux mouvements religieux. Ses recherches l'ont amené à analyser la question des enfants puisqu'il a instauré un modèle, soit une typologie de trois aspects de l'image que les adultes entretiennent à l'égard des enfants des sectes.

La typologie identifie: le *génie* (*hallmark*), le *voyou* (*hooligan*) et l'*otage* (*hostage*) (Zablocki, 1998, 1980) comme types identitaires que développent les enfants devant l'attitude croyante des agents socialisateurs.

- Représentant le succès «idéologique» de la communauté, le *génie* devient pour les adultes la confirmation de la véracité de l'idéologie religieuse. Récompensé par la gloire qu'on lui offre au sein de la secte, l'enfant risque d'avoir à payer en retour

par un sentiment de culpabilité et par une crédulité en l'aspect grandiose, unique et utopique de son rôle.

- Le *voyou* est un enfant qui ne correspond en rien à l'image de l'enfant obéissant et saint d'un enfant choisi et élu par Dieu. Cet enfant rebelle ne se conforme pas aux normes et rend les adultes inconfortables au point qu'ils pensent à l'expulser à moins qu'il ne parte. Cet enfant toujours en conflit développe ainsi une image de soi très négative.
- L'*otage* est celui qui empêche le parent de partir, notamment lorsque seulement un des parents veut actualiser un départ. Il servira d'*otage* pour celui des parents qui risque de ne plus jamais revoir son enfant s'il décidait de quitter.

4.2.2 Vivre dans une société coupée du monde

Les études scientifiques réalisées sur les groupes sectaires d'inspiration chrétienne constatent que la secte effectue, que ce soit psychologiquement ou physiquement, une rupture avec la société. Les groupes sectaires fondamentalistes auxquels ont appartenu tous nos informateurs ont manifesté cette attitude contestataire avec la société.

Un article scientifique écrit par de Ruyter (2001) présente cinq caractéristiques de l'éducation fondamentaliste : 1) L'enfant grandit dans une communauté organisée où tous les gens qu'ils côtoient (activités sportives, école, programmes pour jeunes, église, etc.) partagent les mêmes croyances : une rupture avec le monde s'effectue alors. 2) La Bible fait partie de tous les aspects de la vie. 3) L'éducation est caractérisée par la discipline, le respect pour l'autorité et l'obéissance. 4) Une emphase est placée sur le sentiment de culpabilité. 5) La pensée critique est minimisée, du moins pour ce qui a trait aux questions religieuses. L'auteur place au premier rang de ses caractéristiques le fait que l'éducation fondamentaliste confine l'enfant à une micro société dont les frontières sont renforcées par une rupture physique ou psychologique avec la société séculière et sa rationalité.

Le parent fondamentaliste tente de procurer à l'enfant un univers où ce dernier ne subira aucune influence d'amis, de professeurs ou de parents ne partageant pas les mêmes

croyances religieuses. L'auteur définit d'ailleurs la première caractéristique du fondamentalisme (appuyé sur le modèle protestant) comme une opposition formelle à la modernité, surtout en ce qui a trait au développement de la science, à l'épanouissement de l'individualisme et à la moralité libérale. Les réactions face à la modernité vont de la défense au fanatisme en passant par l'opposition.

Par ailleurs, Cornwall et Thomas (1990), dans leur analyse du lien qui existe entre la famille, la communauté et la religion voient dans cette rupture avec l'extérieur une des causes de la création de nouvelles structures familiales. La justification théologique de la rupture avec l'extérieur, même si elle implique la fin d'une relation avec des parents ou de proches amis qui ne partagent pas leur idéologie,⁴ légitime l'instigation de nouvelles structures familiales. Les auteurs considèrent qu'à l'époque de leur fondation, la polygamie chez les Mormons était une tentative du mouvement de resserrer les liens communautaires par l'engagement et ainsi faciliter la rupture totale avec l'extérieur.

L'étude de Siskind (2001) à laquelle nous avons référé plus haut aborde également la question de la rupture avec le monde. Malgré une idéologie et un système de croyances particulier, les cinq groupes étudiés - *The Sullivan Institute/Fourth Wall*, *The Bruderhof*, *La Famille/Les Enfants de Dieu*, *Oneida* et la *Société pour la Conscience de Krisna (ICKSON)* - partagent une structure interne semblable. Entre autres, ils ont en commun le retrait de la société. L'auteure précise que cet isolement a beaucoup d'impact sur la vie des enfants⁵ : un des premiers étant l'absence de signalement d'abus aux autorités, abus reportés ultérieurement par d'anciens membres des cinq communautés étudiées.

⁴ Mathieu 10, 37 : «Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi.»

⁵ Des rencontres informelles avec des enfants qui ont vécu dans des milieux très retirés de la société nous ont permis de remarquer que certaines de ces personnes sont aujourd'hui atteintes de claustrophobie ou d'agoraphobie. Le simple fait d'être dans un endroit jugé trop grand, trop petit ou trop moderne peut déclencher la panique. Un de ces individus nous a d'ailleurs confié qu'un jour, dans un aéroport, il a tout à coup pris conscience qu'autour de lui, il n'y avait ni arbre, ni animal, ni plante. Il a eu alors cette étrange impression de vivre dans un film de science-fiction où il n'y avait autour de lui que des gens communiquant par leur téléphone cellulaire, travaillant sur leur ordinateur portable ou encore des jeunes jouant avec leur appareil électronique. De plus, les messages automatisés annonçant les vols, le métro téléguidé ou encore l'ascenseur qui l'obligent à faire confiance à la technologie – expérience nouvelle – a provoqué chez lui une attaque de panique.

Bien entendu, le fait de ne pas fréquenter les hôpitaux a également des conséquences directes sur les conditions de vie de l'enfant qu'il est inutile d'exposer ici. Quant au retrait des écoles publiques, Siskind insiste sur le fait que l'enfant qui ne fréquente pas l'école n'est pas confronté à d'autres rationalités, n'est pas socialisé par des agents autres que les adeptes et n'est jamais amené à rencontrer des professionnels de la santé ou des services sociaux, qui pourraient détecter un abus si tel était le cas. De plus, ayant appris à ne pas faire confiance aux gens de l'extérieur, la rupture avec la société place l'enfant dans une situation où aucune de ses difficultés ne peut être soulevée, soumise à quelqu'un ou corrigée (Siskind, 2001).

Dr. Perry et son équipe (1993a) ont observé d'autres conséquences d'une enfance vécue au sein d'un milieu sectaire isolé. Au moment de l'étude par exemple, les enfants de Waco connaissaient beaucoup de choses sur les armes - ils pouvaient distinguer un fusil d'un fusil jouet - ils pouvaient réciter la Bible assez aisément et semblaient très éveillés sexuellement mais étonnamment, ils étaient fascinés par des commodités telles l'eau courante, plus particulièrement l'eau chaude et la chasse d'eau. Dr. Perry ajoute que ces enfants avaient développé une attitude méfiante, soupçonneuse et paranoïaque à l'égard des gens de la société qui, selon leur vision manichéenne du monde, étaient tous imbus de mauvaises intentions et donc perçus comme une menace constante.

L'étude ethnographique du groupe californien *ISOT (In Search of Truth)* par la sociologue Siegler (1999) a été réalisée à la suite d'une observation participante où la chercheuse a visité périodiquement le groupe, pendant une période de quatorze ans. Elle y relate qu'à l'époque où les enfants fréquentaient encore l'école publique, ces derniers étaient rejetés par les gens de la communauté rurale. Ils portaient des vêtements distinctifs; ils étaient souvent réprimandés pour des comportements inadéquats et même rejetés de l'école. La direction d'école ne voulait plus de ces enfants, jugés acculturés, asociaux et indisciplinés. Selon cette étude, c'est cette situation qui a forcé le groupe à créer sa propre école communautaire. Il est intéressant de constater que ce n'est pas tant l'idéologie qui motive ici la création d'une école interne mais la difficulté d'intégration des enfants au sein de l'univers social scolaire, qui est toutefois causée par le repli du groupe sur lui-même. Autrement dit, la coupure du monde entraîne des attitudes et des comportements qui contribuent à accentuer cette même coupure.

Des chercheurs attachés à la pensée antisecte ont aussi fait le constat de l'isolement volontaire de ces groupes. Nous prendrons ces écrits en considération sans toutefois leur attribuer le même statut scientifique que les études précitées.

S'appuyant principalement sur le témoignage d'ex-adeptes, les auteures Tobias et Lalich (1994) ont réservé aux enfants des sectes un chapitre dans leur ouvrage. Elles constatent la confusion chez les enfants élevés au sein de sectes intramondaines quand, par exemple, il est permis de visiter l'extérieur ou d'aller à l'école publique. Selon elles, ces enfants sont déchirés car ils doivent apprendre à faire l'équilibre entre deux ensembles de valeurs et de croyances souvent opposés afin d'être en mesure de fonctionner dans les deux groupes. Notons au passage que cette situation correspondrait à ce que Berger et Luckmann (2003) désignent comme une socialisation ratée étant donné que, selon eux, une socialisation ne peut être réussie dans deux sociétés différentes à la fois.

Le psychologue Langone (1993) a aussi réservé dans son ouvrage un chapitre sur les enfants des sectes. Il y résume différentes conclusions des ouvrages pivots de la pensée antisecte tout en y ajoutant les siennes. En ce qui a trait à l'impact de l'isolation des groupes sur les enfants, Langone affirme que ces derniers, s'ils décident de quitter à l'âge adulte, vivront un *choc culturel* lors de leur confrontation avec une société qui privilégie la pensée critique et l'autonomie. Étant donné que cette théorie du choc culturel a fait fortune dans les milieux populaires, nous avons interrogé spécifiquement tous nos répondants sur la question. Aucun d'entre eux n'a été rejoint par cette analogie du processus d'intégration. Sara, une de nos informatrices, préfère d'ailleurs la comparaison avec l'analphabétisme plutôt qu'avec l'immigration.

En revanche, la sociologue Susan J. Palmer (1994), identifiée par les tenants de la position antisecte comme apologétique, a fait une enquête de terrain sur le groupe *La Famille/Les enfants de Dieu*. Elle s'est basée sur une semaine d'observation participante vécue au sein du groupe où elle fait remplir cinquante questionnaires. Elle complète sa collecte de données par une panoplie d'écrits provenant de la littérature du groupe, dont les fameuses lettres du leader: les *lettres de Mo*. Son enquête vise à observer les modèles

communautaires, les modèles parentaux et les modèles d'éducation de la deuxième génération.

Parallèlement à cette enquête, le sociologue Shepherd et la psychologue Lilliston (1994a, 1994b) réalisent eux aussi une étude du même groupe dans trois maisons de la Californie. Les chercheurs font également une observation participante en partageant le quotidien des enfants : ils jouent avec eux, assistent aux services religieux, sont présents lors de leurs sessions d'apprentissage scolaire et partagent leurs activités missionnaires. L'étude visait entre autres à vérifier le bien-fondé des allégations fréquentes de la population et des médias à l'égard des agressions sexuelles perpétrées sur les enfants⁶. Pour ce faire, une évaluation psychologique de trente-deux enfants a été faite à partir de tests cognitifs et psychologiques, d'entrevues cliniques et de rapports d'observations comportementales.

Les deux études parlent en termes positifs du *Standardized Home Based School Program* de la communauté, inspiré du programme Montessori. Ce programme scolaire interne enseigne, selon Palmer (1994), les mêmes matières académiques que l'école du système public à l'exception d'une emphase marquée pour les études bibliques, la prophétie et la prière. Bien plus, les résultats des tests cognitifs (Shepherd et Lilliston, 1994a, 1994b) sont supérieurs à la norme. L'éducation, au sein du groupe *La Famille/Les enfants de Dieu*, est une priorité et c'est la raison pour laquelle c'est à la maison que les adolescents et les adultes s'adonnent à l'enseignement des plus petits tout au long de leur primaire (Palmer, 1994).

Une remarque ici s'impose. Nous savons aujourd'hui, entre autres par Miriam Williams (1998) et Deborah Davis (Davis et Davis, 1984) qui ont toutes deux grandi dans ce groupe, qu'il existait des «maisons média» (*media homes*) (Kent, 2004; Siskind 2001) au moment de ces études. Elles étaient en quelque sorte des maisons de *démonstration* conçues spécifiquement pour présenter aux gens de l'extérieur, notamment les chercheurs, le style de

⁶ Nous reviendrons à cette étude plus en détails dans la section portant sur les abus à l'endroit des enfants.

vie des membres⁷. La mise en scène présentait ce que ce public «devait» savoir. Les bibliothèques bien remplies d'ouvrages traitant de l'éducation, que l'auteure prend la peine de nommer dans son article, semblent de plus constituer le décor approprié.

Étant donné que Palmer exprime clairement au début de son article (1994) qu'elle avait été *invitée* par les adeptes pour faire son étude et que les informateurs ont été sélectionnés par le groupe, il nous apparaît important de questionner le processus méthodologique utilisé et par conséquent, de considérer ces résultats avec nuance. La chercheuse Siskind fait d'ailleurs la même observation (2001). Force est de constater que les résultats d'un petit sondage non scientifique⁸, fait auprès de 153 anciens membres nés au sein du même groupe, correspondent peu à ces données. À la question : «Est-ce que votre éducation dans *La Famille* vous a préparé adéquatement pour la vie dans le monde?», les réponses ont été divisées comme suit :

- Oui, mon éducation m'a permis de commencer la carrière de mon choix : 5.23%
- Même si je n'étais pas complètement formé, j'étais en mesure de choisir la profession de mon choix : 13.73%
- Mon éducation n'était pas adéquate pour travailler dans le milieu professionnel désiré lorsque j'ai quitté : 20.92%
- J'étais incapable d'obtenir un travail convenable, ce que j'attribue aux standards éducationnels trop bas dans *La Famille* : 21.57%
- J'ai reçu peu sinon aucune éducation utile durant mon temps passé dans *La Famille* : 38.56%

⁷ Cette information nous a d'ailleurs été confirmée par des gens rencontrés lors de colloques, qui ont passé leur enfance au sein de ce groupe.

⁸ Il est possible d'obtenir les résultats de ce sondage sur le site officiel des enfants de *La Famille* qui ont quitté : www.movingon.org

4.2.3 La transmission d'une vision du monde manichéenne

Les recherches en psychologie ont aussi analysé les peurs, angoisses et stress psychologiques suscités par une éducation fondamentaliste ou par la transmission d'une vision dichotomique d'un monde où la société est démonisée au profit d'une communauté qui est représentée aux yeux des enfants comme parfaite et sainte.

Les enfants de Waco, selon les observations de Perry (1993a, 1993b, 1993c), témoignent par leurs attentes et leur interprétation des événements qu'une vision manichéenne du monde leur a été transmise. L'assaut n'était en fait pour les enfants qu'une confirmation des croyances véhiculées dans le groupe en regard de l'Apocalypse. La vision théologique selon laquelle les «Babyloniens» viendraient détruire les lieux renforçait la croyance que David était Dieu et que l'assaut par les autorités était la manifestation de la guerre finale annoncée par Koresh. Suite à ces événements, les enfants pleinement conscients que David Koresh était bien mort, attendaient⁹ maintenant son retour. Il devait, selon les propos des enfants, revenir pour détruire les méchants et pour réunir au paradis tous les enfants de Waco.

L'équipe du Dr. Perry pose le *trouble du stress post-traumatique* comme diagnostic pour ces enfants, trouble qu'il attribue d'une part à l'expérience atroce de la fusillade et à la perte de personnes significatives dont David lui-même. De plus, la signification donnée à cet événement et le fait d'être forcés à se retrouver dans ce *monde* jugé menaçant par ces enfants s'ajoutent à la longue liste de leurs sources de stress.

⁹ Nous avons eu la chance, en 2004, de rencontrer des davidiens à Waco qui affirment dans leur discours qu'ils attendent, de façon imminente, le retour de David Koresh.

4.3 Les abus dénoncés dans les milieux sectaires

4.3.1 Les abus physiques et sexuels

Tous les analystes de la *Secte* – historiens, psychologues ou sociologues – s'accordent pour dire qu'un nombre indéterminé d'abus est commis auprès des enfants. Les causes et les conséquences de ces abus figurent parmi les sujets d'intérêt des chercheurs.

L'étude de Siskind (2001) à laquelle nous avons référé plus haut aborde les cas d'abus et de négligence d'enfants dans ces milieux. Ses conclusions démontrent à ce sujet que ce n'est pas tant le pourcentage d'abus qui est distinctif de ces environnements, car il est peut-être comparable à celui de la société environnante, mais le fait qu'aucune mesure n'existe au sein de ces organisations pour freiner ces pratiques¹⁰.

Malheureusement, les vérifications internes sont faibles ou non-existantes au sein de ces groupes. Ce n'est pas que les adultes de ces groupes sont, de façon intrinsèque, plus abusifs envers les enfants que les adultes de la grande société. C'est plutôt que, sans limites, les abus d'enfants, quand ils se produisent, risquent de progresser.¹¹ (Siskind, 2001, p. 444)

L'avocat californien Woodruff confirme :

Sans recherches documentées qui démontrent un risque plus grand d'abus pour les enfants de certains groupes socio-religieux, on ne peut généraliser sur les nouveaux mouvements religieux adéquatement.¹² (Woodruff, 1984, p. 7)

¹⁰ Notons toutefois que le Mouvement International pour la Conscience de Krishna a maintenant instauré au sein de son organisation des mesures de dénonciation pour ce type de pratique.

¹¹ «Unfortunately, internal checks are also weakened or non-existent in such groups. It is not that the adults in these groups are intrinsically more abusive of children than adults in the larger society. It is rather that, without limits, child abuse, when it does occur, is in danger of increasing. Those in positions of leadership are the least likely to be confronted if they are engaging in abusive activity.» (Siskind, 2001, p.6) C'est nous qui traduisons.

¹² «Without documented research showing a higher abuse risk for children in some socio-religious groups, generalizations about new religious movements cannot be drawn accurately.» (Woodruff, 1984, p. 7) C'est nous qui traduisons.

L'historienne Martha Sonntag Bradley (1994), reconnue pour ses nombreux travaux sur le mormonisme, a jeté un regard sur la communauté polygame de Short Creek en Arizona. En 1953, alors que les autorités avaient localisé de jeunes adolescentes abusées sexuellement et des familles parfois constituées d'un père, de plusieurs mères et de quelques quarante enfants¹³, 263 enfants ont été retirés de la secte (Bradley, 1994). La chercheuse engagée déplore la situation actuelle où des groupes religieux procurent à leurs enfants, selon elle, un environnement immoral et malsain.

Par ailleurs, nous savons par les travaux de Perry (1993a, 1993b, 1993c) auxquels nous avons fait référence plus haut, que David Koresh était celui qui détenait toute autorité sur les enfants. Il semble que les mécanismes d'isolement, de restrictions au niveau de la nourriture, de punitions corporelles sévères et de techniques d'humiliation disciplinaires n'ont qu'accentué le stress post-traumatique qu'ont pu vivre ces enfants. Il est même mention dans le rapport que les enfants ont fait allusion à des «bébés morts mis au congélateur» (Perry, 1993c). Il y a donc lieu de croire que la punition corporelle était excessive. Par contre, cette équipe ne détient aucune preuve que des enfants de moins de douze ans aient subi des sévices sexuels (Perry, 1993a, 1993b, 1993c).

Pour toutes ces raisons, Perry affirme que les enfants qui ont grandi à l'intérieur du groupe davidien de Waco ont été terrorisés et traumatisés. Il en résulte donc des séquelles profondes à bien des niveaux : psychologiques, émotives, affectives et cognitives. (Perry, 1993a, 1993b, 1993c).

L'approche anticultiste apporte une documentation alarmiste renforcée par les événements rapportés par les médias et les études empiriques fondées exclusivement sur les témoignages d'ex-membres frustrés ou blessés. Il est certain que les chercheurs qui s'attachent à cette vision, pour ce qui a trait aux enfants, focalisent surtout sur le problème des abus, établissant la secte comme une forme organisationnelle prédisposant à de telles

¹³ À Bountiful en Colombie-Britannique, une communauté a été créée il y a cinquante ans à partir de six hommes qui se sont installés à Creston Valley. Aujourd'hui, quelques 1500 résidents y vivent. Ces derniers sont tous liés par le sang directement ou indirectement. Ainsi, des enfants naissent avec des malformations génétiques (membres fusionnés, doigts sans ongle, maladies mentales, nanisme, etc.) (Moore-Emmett, 2004).

pratiques. Les activités sectaires constituent pour la pensée antisecte des formes d'abus qui n'ont qu'une cause: la secte elle-même, son leader ou encore la programmation psychologique et/ou le lavage de cerveau¹⁴. (Rudin, 1984; Markowitz et Halperin; 1984)

L'un des articles phares de cette approche est celui de Markowitz et Halperin (1984). Même si cette publication n'est pas récente, nous y retrouvons les éléments clés de la pensée antisecte : la prise en compte, presque exclusive, de la question des abus des enfants comme critère d'analyse de leur socialisation.

Appuyés sur leurs rencontres cliniques, les auteurs avancent que trois facteurs psychologiques dominants, intensifiés par des variables organisationnelles ou sociologiques, procurent une certaine élucidation de la question des abus : le narcissisme du leader, la dépendance des parents et la séparation des enfants/parents (Markowitz et Halperin, 1984).

Les parents, manipulés selon les auteurs par un contrôle absolu¹⁵ vivent un état de dépendance au leader au point de lui léguer, comme nous l'avons vu plus haut, leur autorité parentale. Les auteurs affirment que ce «sacrifice» de la part de parents dépendants qui remettent leurs enfants aux volontés du gourou et la séparation subséquente enfants/parents, constitue la situation idéale pour que des abus soient commis par un leader narcissique. (Markowitz et Halperin, 1984)

Le psychologue Langone (1993), que nous avons associé plus tôt au courant antisecte, réfère à l'article de Markowitz et Halperin (1984) comme étant la source la plus complète d'explications fournies par le champ de la psychologie, en matière d'abus et négligence d'enfants en milieu sectaire. Il fait une revue de la littérature sur le sujet et résume les études de cas d'enfants abusés au sein de mouvements spécifiques comme celui du *People's Temple*,

¹⁴ Nous y reviendrons dans la section sur les abus psychologiques.

¹⁵ Nous nous permettons de réagir en signifiant au lecteur que c'est précisément l'autorité parentale qui a déclenché la réaction initiale de certains davidiens (Waco) qui les a conduit à quitter les lieux, lorsqu'ils ont pris connaissance de la nouvelle doctrine impliquant que leur(s) fille(s) puisse(nt) avoir des relations sexuelles avec le leader. Plus encore, ce sont eux qui ont dénoncé aux autorités civiles les intentions de Koresh, ce qui entamé le processus d'enquête.

du groupe fondamentaliste *The House of Judah*¹⁶ et du groupe de Roch Thériault, alias *Moïse*¹⁷ où des enfants sont morts. Langone termine son chapitre en affirmant qu'il y a eu peu d'écrits sur les traitements adéquats en psychologie pour les enfants des sectes. Il constate, au moment où il rédige son ouvrage, qu'aucune étude systématique sur leur profil psychologique après l'expérience sectaire n'avait encore été conduite. Depuis, nous savons que la chercheuse en psychologie Lois Kendall¹⁸ vient tout juste de terminer sa thèse de doctorat sur le sujet. Elle traite des effets psychologiques – tant positifs que négatifs – d'une expérience vécue au sein des sectes exerçant un «autoritarisme extrême». Ses analyses établissent entre autres une comparaison entre le profil symptomatique, après quelques années vécues hors de la secte, de l'ancien membre qui est entré dans la secte à l'âge adulte avec celui de l'individu qui y est né ou qui y a passé son enfance. Son analyse révèle que le taux de victimisation des enfants, en comparaison de celui des adultes, est plus haut et que le degré d'angoisse pour les membres de la dernière génération, même après plusieurs années vécues hors de la secte, demeure encore très haut. Certains individus de cette population expérimentent effectivement des problèmes de dissociation¹⁹ (Kendall, 2005).

Dans la foulée de Markowitz et Halperin (1984), Tobias et Lalich (1994), appuyant leur propos sur le récit de quelques parents et enfants qui ont vécu antérieurement au sein d'une secte, ont écrit un chapitre dans leur ouvrage qui traite principalement des abus perpétrés sur les enfants en milieu sectaire. Pour les auteures, ces abus suscitent chez les enfants des traumatismes importants. Elles avancent que les symptômes du stress post-

¹⁶ Où 62 enfants ont été retirés par les autorités lors de l'investigation sur le décès d'un enfant qui avait été battu à mort (Helfer, 1983)

¹⁷ Dont un enfant aurait été battu à mort.

¹⁸ Nous discutons couramment avec la chercheuse britannique Kendall et nous savons qu'elle agi déjà, à titre de conseillère, auprès de psychologues qui traitent en consultation des clients qui ont vécu leur enfance au sein d'une secte. Elle est en mesure de les éclairer sur les facteurs qui ont causé leurs traumatismes et sur leurs besoins spécifiques lors d'un processus de thérapie.

¹⁹ Le psychiatre clinicien Nowakowski spécialisé dans le traitement des cas de dissociation traite entre autres des gens qui ont grandi en milieu sectaire. Selon une conversation que nous avons eue avec lui, Kendall aurait confirmé ses hypothèses selon lesquelles les cas de dissociation sont plus fréquents chez ceux qui ont passé leur enfance en milieu sectaire que ceux qui y ont vécu uniquement durant leur vie adulte.

traumatique établis par le professeur de psychiatrie Lenore Terr, dans son étude de cas sur vingt-cinq enfants qui ont été kidnappés, sont semblables à ceux que vivent les enfants qui ont vécu en milieu sectaire abusif : terreur, rage, déni et deuil non achevé. Elles ajoutent que la garde légale accordée au parent divorcé qui vit à l'extérieur - bien souvent accordée à cause d'allégations d'abus - et le retrait d'enfants par des agences gouvernementales suite à des signalements d'abus ou de négligence, constituent les raisons principales de sortie des enfants de bas âge. (Tobias et Lallich, 1994)

Nous ne pouvons discuter de la position antisecte sans soumettre à nos lecteurs les écrits de la psychologue Margaret Singer et de l'auteure Janja Lalich sur la question (Singer et Lallich, 1996). Précisons ici que la clinicienne Singer aurait interviewé aux fins de recherche ou lors de consultations cliniques plus de trois mille membres et/ou anciens membres d'un mouvement sectaire tout au long de sa carrière.

À partir des nombreux travaux de Singer et de l'expérience sectaire antérieure de Lalich, les auteures décrivent dans leur ouvrage les cas les plus extrêmes d'abus ainsi que certains cas de poursuites judiciaires. Elles constatent que les droits des enfants ne sont pas respectés dans ces milieux. Elles relatent ensuite que certains membres de groupes adoptent légalement des enfants dans le but de contrer l'avortement à moins que ce ne soit avec la prétention de guérir ceux qui sont handicapés. De plus, des organisations font déménager leurs jeunes, parfois d'un continent à l'autre, devenant ainsi difficile pour les grands-parents ou le parent divorcé de les localiser. Elles trouvent déplorable la difficulté de signalement aux autorités dans un pays comme celui des États-Unis.

Il serait trop long d'exposer ici les nombreux cas d'abus relatés par la littérature mais il semble que ce soit en matière de santé que se retrouvent les cas les plus extrêmes. Le fait de ne pas consulter les institutions médicales place les enfants dans une position vulnérable au point que certains enfants en meurent²⁰. Viennent au second rang les cas de violence

²⁰ Voir au sujet des négligences médicales en milieu sectaire www.childrenshealthcare.org ou CHILD inc. Cet organisme a analysé plus de cent poursuites légales où la croyance religieuse a dû confronter les soins médicaux pour les enfants.

physique où des enfants sont punis de façon excessive. Enfin, des cas d'agressions sexuelles sont décrits comme faisant partie du quotidien de certains de ces enfants.

Le groupe *La Famille/Enfants de Dieu* a été particulièrement placé sur la sellette suite aux témoignages d'anciens membres qui y ont vécu leur enfance dans les années soixante-dix. La secte est bien connue pour ses pratiques non orthodoxes de *flirty fishing* où les membres utilisent la séduction, voire la relation sexuelle, comme moyen de prosélytisme. Bien plus, les rapports sexuels entre enfants ainsi que l'inceste sont alors encouragés par les lettres doctrinales des leaders²¹ (Kent, 2004; Davis et Davis, 1984, Siskind, 2001). Notons que l'organisation a cessé depuis quelques années ce type d'activités.

Nous avons vu plus tôt que Palmer (1994) ainsi que Lilliston et Shepherd (1994a, 1994b) ont effectué une étude de terrain auprès de ce groupe, dans le but de vérifier si les allégations d'abus sexuels, dont celui-ci était victime, étaient bien fondées. Ces chercheurs, désignés d'apologétiques par les tenants de la position antisecte, n'ont rien découvert qui auraient pu leur indiquer quelques signes d'agressions sexuelles. Ni les tests psychologiques, ni les entrevues ou observations comportementales ne les ont conduits sur cette piste. Leurs résultats attestent que les enfants sont plus intelligents que la moyenne, qu'ils ne démontrent aucun problème émotif et semblent heureux au sein de leur communauté (Lilliston et Shepherd, 1994a).

En somme, notre étude suggère que les critiques de *La Famille* et de leurs approches éducatives sont malencontreuses. Nous n'avons trouvé aucune évidence d'abus ou de négligence d'enfants. [...] Les enfants que nous avons étudiés sont tout simplement trop en santé pour être les produits d'un système dans lequel les abus se commettent à un haut degré²². (Lilliston et Shepherd, 1994a, p. 5)

²¹ Nous verrons un peu plus loin que deux de nos sources secondaires (S1, S5) confirment ces affirmations.

²² «In summary, our study suggests that the critics of The Family and their approach to child rearing and education are misguided. We found no evidence for child abuse or neglect. [...] The children we studied are simply too healthy to be products of a system in which abuse occurs at a high level.» (Lilliston et Shepherd, 1994, p. 5) C'est nous qui traduisons.

Palmer (1994) décrit ce mouvement doctrinal de la secte comme la mise sur pied d'un laboratoire d'expérimentations sexuelles, sociales et familiales qui ne sont en fait que le reflet des tendances sociales de la culture dominante :

On doit considérer que les fondateurs religieux utilisent souvent des approches non conventionnelles en réponse aux dilemmes moraux [...], et ont cette aptitude à prédire les prochaines tendances par la création de laboratoires d'expérimentations sociales, sexuelles et familiales. Ainsi, les mœurs sexuelles et les modèles de mariage et d'éducation – depuis les jours des *Enfants de Dieu* jusqu'à présent²³ – doivent être analysés comme un reflet magnifiant, qui occasionnellement parodie les tensions sociales et tendances morales de la culture environnante.²⁴ (Palmer, 1994, p. 1)

Les propos de Palmer rendent perplexes. Ce point spécifique des abus a été fortement réaffirmé par de nombreuses discussions, notamment avec une de nos sources secondaires (S1) qui éclaire par ses propos la question du *flirty fishing*:

Douze ans, c'était l'âge charnière pour devenir adulte. [...] Ils m'ont envoyé avec deux autres membres du groupe et nous avons tous couchés dans le même lit. [...] Je faisais semblant que ça arrivait à quelqu'un d'autre, je me disais que ça ne m'arrivait pas vraiment à moi. [...] J'avais onze ans à ce moment-là.²⁵ (S1)

S'adonnant à la prostitution lorsqu'elle est partie, l'informatrice confirme l'existence d'un passé où l'abus sexuel était largement présent : «J'imagine que ce que j'ai fait [la prostitution] correspond à ce que je faisais dans le groupe.²⁶»

²³ Nous savons que la secte a interrompu ses activités et qu'elle a maintenant changé de nom pour *La Famille*. L'auteur réfère donc ici à l'époque où les questions sexuelles étaient bien présentes dans la doctrine du groupe, époque des *Enfants de Dieu*.

²⁴ «One must consider that religious founders often display unconventional approaches to the moral dilemmas [...], and an uncanny ability to predict future trends through setting up laboratories of social, sexual and familial experimentation. Thus, the changing sexual mores and patterns of marriage and parenting from the Children of God days to the present might be analysed as reflecting, magnifying and occasionally even parodying social tensions and moral trends in the surrounding culture.» (Palmer, 1994, p. 1) C'est nous qui traduisons.

²⁵ «They identified age 12 as the age of becoming an adult. [...] They did send me off with two other members of the group and we did all sleep in a big bed together. I [...]was pretending it was happening to somebody else, it wasn't really happening to me. [...] I was 11 at that time. [...] I guess what I did is what I had done in the group.» (S1) C'est nous qui traduisons.

²⁶ «I guess what I did is what I had done in the group» (S1) C'est nous qui traduisons.

Une autre source secondaire, le fils adoptif du leader, a une définition un peu particulière du *flirty fishing* :

Oh ce *fishing*... C'était difficile. C'était l'enfer! Ça correspond à l'idée que je me fais de l'enfer : d'être sur ce bateau de pêche pour l'éternité... C'était vraiment obscène. [...] Je peux imaginer ces milliers d'enfants de la Famille, vous savez, qui ont été abusés. D'accord, ils ne sont peut-être pas mille. Peut-être, surtout la deuxième génération qui ne savent pas qu'ils sont abusés [...] mais qu'en est-il des milliers d'entre nous qui ont été «fourrés», littéralement? [...] Elle avait des cauchemars où elle était tirée du lit dans le milieu de la nuit pour du sexe avec Berg [le leader]. [...] Elle est une petite vie et vous l'avez abusée parce que vous êtes un pervers malade et que vous n'avez rien de mieux à faire avec votre vie que d'abuser des petits enfants. Ça va trop loin pour moi. J'ai peine à l'imaginer. Mais oui ça s'est produit. C'est arrivé juste devant moi. C'est arrivé à nous tous. Des milliers d'entre nous, certains pire que d'autres.²⁷ (S5)

Enfin, la biographie de Linda Berg (Davis et Davis, 1984), la fille du leader, déborde d'exemples détaillés du type d'activités sexuelles de sa communauté, dont son expérience personnelle : l'inceste.

Il semble encore une fois que la validité des résultats des études de Palmer (1994) et de Lilliston et Shepherd (1994) puisse être questionnée suite au problème méthodologique que nous avons identifié plus tôt : les membres du groupe avaient invité les chercheurs et avaient choisi eux-mêmes les participants à l'étude. Nous pouvons de plus questionner la rigueur scientifique lorsque Siskind (2001) ajoute que ces chercheurs n'ont pas tenu compte, au cours

²⁷ Nous avons omis dans la traduction les propos vulgaires de cette citation. Nous avons choisi de les laisser dans la version originale pour garder le ton du propos : «Oh man that fishing! Ah, Jesus fucking Christ! That was hard. That was fucking hell! That would be my one of my ideas of Hell - is to be on that fucking fishing boat for eternity. God damn it! That was fucking nasty. [...] I can just see all those fucking thousand of family kids, you know, who've been abused, Ok, maybe there's not a thousand. You know, maybe some of the kids- especially the new generation- they, they don't know they're abused, but [...] what about all those thousands of us, who have been fucked over, literally? [...] She has nightmares about, being dragged out of bed in the middle of the night to go have sex with, Berg. [...] She's a little life, and you just fuck em over because you're a sick fuckin' pervert, and you don't have anything better to do with your life than to fuck up your little kids. Its just so far beyond me, I just can't fuckin' imagine it. But yet it happened. It happened right before me. It happened to all of you. Thousands of us, some worse than others.» (S5) C'est nous qui traduisons.

de l'étude, de récits d'anciens membres qui disaient avoir été abusés durant leur enfance (nous confirmons d'ailleurs qu'il est assez facile de recueillir des témoignages à ce sujet²⁸).

Ainsi, nous pouvons réaliser ici les limites de l'observation participante lorsqu'on constate la stratégie raffinée qui a été mise en place par la *Famille*, soit la création de «maisons médias» et l'initiative de ses membres pour prendre part à la recherche.

4.3.2 Les abus psychologiques

Mis à part les abus d'ordre physique ou sexuel, la secte est souvent accusée de constituer un environnement propice aux abus psychologiques. Le courant antisecte établit que les théories du lavage de cerveau et de la manipulation mentale sont des techniques efficaces utilisées par des leaders pour susciter chez leurs adeptes un niveau de sujétion psychologique absolu. Cette théorie rejoint les milieux populaires au point qu'aujourd'hui on associe facilement la secte au lavage de cerveau.

Le sociologue controversé Stephen Kent - bien connu pour ses travaux à mouvance antisecte - et la sociologue Deana Hall ont étudié le cas spécifique des enfants et adolescents du groupe *La Famille/Les Enfants de Dieu*. Ils appuient leur enquête de terrain (Kent et Hall, 2000) sur la cueillette, entre 1992 et 1998, de plusieurs entretiens non-directifs avec des gens qui ont vécu dans leur jeunesse l'expérience des camps de formation pour jeunes, les «*teen training camps*». Kent et Hall ont fait l'analyse du programme de ces camps - gardés et très retirés des villes peuplées - qui visait essentiellement à résoudre les problèmes d'engagement et de soumission des jeunes auxquels font face plusieurs groupes religieux. Ces programmes intenses de rééducation par le biais d'une discipline hors du commun, de punitions sévères, de travaux forcés et d'exploitation sexuelle ont laissé des marques sur toute une génération. Les chercheurs comparent cette discipline extrême à un régime de réforme. Utilisé comme concept scientifique, le chercheur utilise le «lavage de cerveau» pour expliquer le processus

²⁸ Le site internet www.mogingon.org rassemble actuellement plus de 3000 individus qui ont vécu leur enfance au sein de *La Famille/Les enfants de Dieu*. On peut y trouver de nombreux témoignages. Il ne s'agit pas toutefois de témoignages validés scientifiquement, mais leur très grand nombre mérite l'attention du chercheur.

d'«endoctrinement» que ces jeunes ont vécu dans ces camps. Notons toutefois que ces camps n'existent plus au sein du groupe. (Kent et Hall, 2000)

Le sociologue Lorne L. Dawson (2001) critique vivement ces analyses. Percevant Kent comme un militant plutôt qu'un sociologue, il discrédite sa méthodologie qui manque, selon lui, de neutralité axiologique :

[...] [les recherches de Kent] souffrent de défauts méthodologiques graves au point de remettre en question la validité et la fiabilité des conclusions de Kent, spécialement comme fondements d'une action légale ou législative solide (en regard des conflits avec les nouveaux mouvements religieux tant au niveau individuel que collectif).²⁹ (Dawson, 2001, p. 380)

Toujours selon Dawson, il y a trois failles méthodologiques dans les études de Kent. Premièrement, il construit son argument autour d'une définition personnelle du lavage de cerveau. En second lieu, ses études s'appuient sur les récits de vie d'un petit échantillon qui provient exclusivement de gens qui ont quitté leur milieu. Ces informateurs, de surcroît, maintiennent un haut niveau de ressentiment face aux leaders de la secte.

Dans une autre étude, Kent compare les techniques utilisées dans les groupes *La Famille* et *l'Église de Scientologie* avec les techniques de lavage de cerveau utilisées par les Soviétiques des années quarante, les Communistes chinois des années cinquante et les Coréens du nord durant la guerre de Corée (2001). Pour Dawson (2001), ce débat était clos depuis longtemps. Kent fait partie de ceux qui ressuscitent une vision simpliste du lavage de cerveau en prétendant que la présence de coercition physique est une preuve évidente de l'utilisation de ces techniques. Dawson termine d'ailleurs sa critique en exprimant ses inquiétudes par rapport aux conséquences, en milieu juridique, de telles recherches mal fondées.

²⁹ «[...] suffer from methodological flaws so grievous as to call into question the validity and reliability of Kent's conclusions, especially as the foundation for sound legal or legislative action (with regard to conflicts with new religious movements at either the individual or collective levels) (Dawson, 2001, p.380)» C'est nous qui traduisons.

Nous ajoutons que la théorie du lavage de cerveau est limitative. Elle ne nous permet pas de comprendre la restructuration de l'identité qui se passe à l'intérieur du nomos collectif. De plus, cette théorie focalise davantage sur les mécanismes utilisés par les leaders que sur les types de repères fournis aux jeunes pour remplacer les repères normatifs habituels de la société environnante. Conséquemment, cette théorie nous apprend peu sur la construction identitaire des enfants socialisés dans l'environnement sectaire. Considérant que la négociation identitaire lors du processus d'intégration de ces individus est un défi important, nous avons choisi d'analyser, au chapitre suivant, les paramètres de la socialisation sectaire qui encadrent la construction identitaire de ces derniers.

Enfin, il semble exister une tendance, dans les milieux antisectes, à surexposer la question des abus alors qu'en revanche, comme nous l'avons vu plus tôt chez les chercheurs plus apologétiques, on tend à la sous-évaluer. Dans ces conditions, nous sommes peu étonnée d'entendre, par des gens qui ont vécu leur enfance dans ces milieux, l'expression d'un manque de compréhension à leur sujet. Dû au manque de recherches objectives et éclairantes sur la question, nous constatons en effet que ceux qui ont vécu ces abus souffrent, dans leur processus d'intégration, d'un manque de ressources adéquatement formées pour les accompagner.

4.3.3 Les abus légitimés par le religieux

Il est entendu que la question des abus est une variable non négligeable dans l'analyse du processus de socialisation des enfants en milieu sectaire. Certes, des abus physiques, sexuels et psychologiques sont perpétrés sur des enfants qui vivent dans un milieu suffisamment coupé de la société pour que la signalisation de ces abus constitue un problème important. Plus encore, certaines sectes ne feraient enregistrer ni les naissances, ni les morts de leurs adeptes aux registres de l'État civil. Enfin, des témoignages permettent de croire que certains enfants n'ont pas du tout conscience qu'ils sont abusés³⁰.

³⁰ Nous serons à même de la démontrer dans notre analyse.

L'historien de la famille Greven a étudié entre autres les méthodes éducatives et la discipline des enfants en utilisant les théories de la psychologie. Son ouvrage traitant des racines religieuses de la punition (Greven, 1991) permet de mieux saisir la particularité des abus perpétrés sur certains enfants des sectes.

La population se scandalise, à juste titre, devant les cas de morts d'enfants causés par la croyance du parent en la guérison par la foi³¹ qui implique bien souvent un refus absolu de la médecine traditionnelle ou par le refus de transfusions sanguines³², croyance fondée sur l'interprétation de textes bibliques. D'autres cas de morts d'enfants ont été rapportés impliquant des séances d'exorcismes ou de fessées, pratiques une fois de plus justifiées par des croyances religieuses. Il est important de mentionner que ces cas ont aussi été rapportés au sein d'Églises traditionnelles, notamment chez les groupes fondamentalistes protestants qui croient en l'application de la fessée selon les textes bibliques. Selon Greven (1991), les punitions du dieu de l'Ancien Testament pour son peuple servent de paradigmes parentaux pour l'éducation des enfants, notamment par ces extraits du livre des Proverbes qui justifient depuis longtemps la punition corporelle :

Châtie ton fils, tu seras tranquille et il te comblera de délices. (Prov. 29,17)

Qui épargne le bâton n'aime pas son fils, mais qui l'aime se hâte de le châtier. (Prov. 13, 24)

La folie est liée au cœur des jeunes, le bâton qui châtie les en éloignera. (Prov. 22, 15)

N'écarte pas des jeunes le châtiment ! Si tu les frappes du bâton, ils n'en mourront pas ! Bien plutôt, en les frappant du bâton, tu les sauveras du Monde-d'en-bas. (Prov. 23,11)

De plus, le motif central de la vie de Jésus : faire la volonté du Père, est également devenu le paradigme central religieux de l'obéissance des enfants à la volonté parentale (Greven, 1991).

³¹ On retrouve cette croyance, de façon particulièrement importante, au sein du groupe *Christian Science*.

³² Comme c'est le cas chez les Témoins de Jéhovah.

Nous avons vu que certains groupes radicaux, afin de contrer la rébellion de leurs adolescents, les ont parfois envoyés dans des camps isolés. La question de briser la volonté des enfants prend sa source dans la croyance chrétienne selon laquelle Dieu tient responsables les parents de la fidélité de leurs enfants. Ils doivent en effet, selon cette croyance, «casser» la volonté des enfants afin qu'ils obéissent aux parents et ainsi à Dieu (Greven, 1991). De plus, les mariages polygames – impliquant dans certains cas le mariage de jeunes filles (13-14 ans) avec des leaders sont généralement légitimés par le religieux en ce qu'ils sont considérés comme une pratique religieuse.

D'autres chercheurs se sont intéressés au lien existant entre les différentes formes d'abus d'enfants et l'idéologie religieuse. Une étude a particulièrement retenu notre attention. Les chercheurs Bottoms, Shaver, Goodman et Qin (1995) ont probablement en main le plus grand échantillon de cas d'abus d'enfants qui implique du religieux, cas dont «[...] les croyances des criminels ont été façonnées et [dont] leurs abus ont été orchestrés par l'idéologie religieuse³³» (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 93).

Ils ont effectué leur enquête aux États-Unis à partir des 6 939 répondants professionnels reconnus, incluant des psychologues, psychiatres et travailleurs sociaux, tous membres d'ordres professionnels américains. Après un processus consciencieux de triage des données, 1652 cas ont été analysés.

Pour l'analyse des données, les chercheurs ont divisé les formes d'abus en vingt et une catégories, la première étant «abus par un membre ou des membres d'un groupe sectaire dans lequel les membres se sentent contraints à suivre les ordres d'un leader ou de leaders³⁴» (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 93). Par la suite, les chercheurs ont constaté que le quart des abus (417) se partageaient à eux seuls en trois catégories : 1- des abus impliquant le refus de soins médicaux pour des raisons religieuses 2- des abus reliés aux tentatives de

³³ «[...] the perpetrators' beliefs were shaped and their abuses were scripted by religious ideology.» (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 93). C'est nous qui traduisons.

³⁴ «abuse by a member or members of any cult-like group in which members feel compelled to follow the orders of a leader or leaders» (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 93) C'est nous qui traduisons.

délivrer un enfant du démon ou des esprits mauvais 3- des abus perpétrés par des professionnels religieux comme les prêtres, rabbins ou ministres (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995). Il est intéressant de constater que, dans le cas des enfants des sectes qui subissent des abus, on puisse retrouver précisément ces trois catégories d'abus.

Par ailleurs, les chercheurs se sont permis de comparer les différents types d'abus justifiés par les doctrines religieuses dominantes avec ceux exercés sur les enfants des sectes. Ils n'y constatent aucune différence :

Quand elles sont découvertes, certaines pratiques abusives sectaires et même leurs croyances religieuses particulières sont immédiatement mises en lumière par les médias, et critiquées et rejetées par la société avec beaucoup de certitude morale. Néanmoins, ces croyances et pratiques sont-elles si différentes de celles de plusieurs parents méthodistes, baptistes, ou catholiques ? [...] les formes d'abus de la part des parents ont été dirigées par les croyances religieuses dominantes depuis des siècles.³⁵ (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 108)

Il semble donc que ce qui est important à retenir, ce n'est pas tant le fait que l'enfant des sectes vit dans un endroit plus abusif qu'un autre, mais le fait que ces actes abusifs soient légitimés par le religieux. En cela, l'innocence du monde lumineux de l'enfant est sollicitée et lui permet de croire que ce monde restrictif représente la réalité voulue par la transcendance divine.

Les auteurs piliers de la pensée antisecte Markowitz et Halperin (1984) font une observation intéressante. Ils expliquent les abus commis à l'intérieur des groupes d'inspiration chrétienne par leurs préoccupations constantes du péché, fondées sur une interprétation littérale de la Bible. Un comportement déviant de la part d'un enfant porte conséquemment la signification d'un geste motivé par le Mal ou par Satan. L'acte de désobéissance posé par l'enfant dans ce contexte se trouve largement réprimandé :

³⁵ «When discovered, such cult's abusive practices and even their particular religious beliefs are immediately highlighted in the news media, and criticized and rejected by society with much self-righteousness. Yet how different are these beliefs and practices from those of many Methodist, Baptist, or Catholic parents? [...] abusive parenting styles have been driven by mainstream religious beliefs for centuries. (Bottoms, Shaver, Goodman et Qin, 1995, p. 108) C'est nous qui traduisons.

De plus, à l'intérieur de ce cadre absolu, tout comportement déviant de la part de l'enfant est vu autant comme un reflet d'une représentation de l'extérieur ténébreux et satanique et doit être puni en conséquence.³⁶ (Markowitz et Halperin, 1984, p. 147)

Michael D. Langone (1993) poursuit dans la même veine en précisant certains aspects. Il affirme que dans certains groupes sectaires, les abus physiques ou psychologiques s'expliquent par trois raisons : 1) une idéologie absolutiste dicte une discipline rigide et/ou rejette l'intervention médicale 2) ces groupes fonctionnent isolément de la société et en arrivent à résister aux investigations sur des abus d'enfants potentiels 3) ces groupes utilisent les croyances religieuses pour justifier leur réclusion.

Pour conclure cette section, nous considérons difficile d'établir un tableau complet de la situation de l'enfant, en se centrant uniquement sur les abus, comme certains chercheurs ont tendance à le faire. Nous sommes plutôt d'avis qu'il faut poser un regard qui nous permette d'étudier les abus dans une perspective globale qui tienne compte de tous les éléments à l'intérieur de la secte. Même si les abus sont mentionnés de façon importante par nos informateurs, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'ils constituent la variable la plus déterminante de la socialisation des enfants. Nous pourrions constater lors de l'analyse que cette question jumelée à d'autres variables importantes de la socialisation invite à prendre en compte d'autres paramètres que celui des abus.

Nous sommes à même de constater que les études réalisées sur le sujet des enfants des sectes se font davantage avec un regard extérieur. Tentant d'approcher la question sur un angle nouveau, nous considérons que la particularité des abus commis sur les enfants des sectes, c'est leur justification : la raison principale pour laquelle un individu demeurera si longtemps dans un univers abusif sans même tenter d'en sortir. En fait, c'est le discours religieux justifiant les abus de tout ordre qui arrive à faire ressentir à l'enfant qu'il ne s'agit pas d'un abus. Ainsi, la légitimation religieuse des actes abusifs à l'égard des enfants des sectes, devient à la fois la force motrice de certains actes immoraux et la force de rétention des enfants dans la secte. Autrement dit, les formes d'abus que l'on retrouve en milieu

³⁶ «Moreover, within the absolutist framework, any deviant behavior on the child's part is seen as both a reflection and representation of the dark, satanic outside and must be punished accordingly.» (Markowitz et Halperin, 1984, p. 147) C'est nous qui traduisons.

sectaire sont souvent liées aux croyances religieuses, du moins pour les enfants. Nous serons à même d'analyser les effets de cette force légitimatrice au chapitre suivant.

4.4 Les raisons de départ

Nous avons constaté en faisant notre revue de la littérature que très peu d'études empiriques étaient en mesure d'élucider les raisons de départ. Il semble que le cumul d'abus (Kendall, 2005), la volonté d'acceptation sociale lorsque le contact extérieur est permis (Rockford, 1999) et le refus de ressembler aux parents (Barker, 1984) représentent les raisons évoquées par les sectateurs de la dernière génération qui ont décidé de quitter.

En effet, l'étude de Kent (2004) sur les enfants du groupe *Les Enfants de Dieu/La Famille* indique que toute une génération, celle qui est née dans les années soixante-dix, est actuellement en révolte contre les leaders du groupe. Fatigués de subir d'incessantes restrictions sur des aspects mineurs de leur vie, d'amasser des fonds pour le groupe par leurs performances musicales alors qu'ils vivaient eux-mêmes dans un certain état de pauvreté ou encore d'être victimes d'abus (physiques, sexuels, psychologiques), un mouvement de révolte a motivé ces enfants devenus adultes à partir et à créer un réseau d'entraide pour quitter leur groupe (Kent, 2004). Encore aujourd'hui, ceux qui sont sortis demeurent en contact avec ceux qui sont à l'intérieur afin de leur fournir des stratégies d'évasion efficaces.

Par ailleurs, le groupe ISKCON (Société Internationale pour la Conscience de Krishna), confronté dans les années quatre-vingt à un manque de fonds, a dû fermer ses écoles privées. N'ayant jamais côtoyé les membres de la société environnante, les enfants et adolescents sectateurs ont dû se résigner à fréquenter les écoles publiques. Rockford (1999), s'appuyant sur un échantillon de 87 répondants de la seconde génération, dont la majorité sont nés dans le groupe, a effectué une étude empirique sur l'éducation au sein de ce mouvement particulier. Ses résultats indiquent que c'est la volonté d'acceptation sociale stimulée par la forte stigmatisation à l'égard des membres de ISKCON qui a fait en sorte que beaucoup de jeunes fréquentant dorénavant l'école publique se sont non seulement intégrés à la culture scolaire (sport, activités parascolaires, musique, etc.) mais ont noué des liens

profonds avec des jeunes «non croyants». Ces nouvelles relations avec des pairs, agents de socialisation importants de l'adolescence, ont eu en effet une influence majeure sur la désaffiliation de ces jeunes (Rockford, 1999).

De même, la sociologue britannique Eileen Barker a mené plusieurs études empiriques sur l'Église de l'Unification, dont certaines concernent directement ceux qui y ont passé leur enfance (2004). Elle a pu entre autres briser le préjugé selon lequel les gens qui ont passé leur enfance dans un groupe sectaire ne peuvent quitter librement leur milieu d'appartenance. Elle a démontré qu'une majorité des enfants qui ont été élevés au sein de l'Église de l'Unification ont quitté leur milieu à l'adolescence ou à l'âge adulte. Ses conclusions révèlent également que la différence majeure entre la première génération d'adhérents (la plupart entrés au cours des années soixante-dix) et leurs enfants est, que s'il est vrai que les premiers adeptes ont rejeté vivement la société, c'est plutôt la société qui rejette la seconde génération, du moins, c'est le sentiment qu'ils partagent. Par ailleurs, la professeure Barker insiste sur l'importance de différencier entre les situations individuelles et collectives. Enfin, elle apporte une distinction entre un environnement de croissance *malsain* pour des enfants et un environnement *abusif* dont a souvent été accusée la *Secte*.

Pour les enfants de l'Église de l'Unification, les raisons du départ diffèrent aussi de celles des premiers adhérents. Selon Barker (2004), les motivations principales évoquées par les répondants de ce groupe sont la prise de conscience de la différence accrue entre l'idéal et la réalité. De plus, sachant que leurs parents ont été mariés selon la décision du fondateur Révérend Moon, beaucoup d'entre eux considèrent que ces derniers ont vécu une vie malheureuse. Ils ne veulent pas à leur tour vivre une situation où ils ne peuvent pas être en mesure de choisir leur conjoint.

Enfin, les recherches en psychologie de la Britannique Lois Kendall (2005) illustrent que les motifs prévalant au départ des enfants des sectes correspondent à leurs difficultés de supporter le mode de vie restrictif de la secte. Même si l'acte de quitter peut constituer en soi

un acte difficile³⁷, considérant qu'ils passent généralement plus de temps dans la secte que les adultes, leur sentiment d'inaptitude à accomplir ce qu'on exige d'eux est suffisant pour actualiser un départ (Kendall, 2005).

En conclusion, nous avons tenté dans ce chapitre sur la revue de la littérature de mettre en relation les auteurs sur des éléments qui semblent pertinents à notre recherche. De cette manière, il était plus facile pour le lecteur de saisir les positions antagonistes des chercheurs à propos d'un sujet aussi complexe que celui de la socialisation des enfants en milieu sectaire.

³⁷ 50% de l'échantillon étudié – des gens qui sont nés ou qui ont grandi au sein d'une secte – ont effectué un départ *seuls*.

CHAPITRE V

LE PROCESSUS D'INTÉGRATION SOCIALE SUITE À UNE SOCIALISATION MARGINALE

Décider de quitter le milieu sectaire, c'est d'entrer, consciemment ou non, dans un monde tout autre. Ce changement, les informateurs le confirment, n'est pas anodin : il signifie un certain passage dans une société aux codes différents impliquant un véritable changement de réalité. Berger et Luckmann illustrent notre propos :

La rigoureuse logique de sa discipline contraint le sociologue à se demander, au cas où il n'existerait rien d'autre, si la différence entre les deux «réalités» ne peut pas être comprise à partir des nombreuses différences entre les deux sociétés. (Berger et Luckmann, 2003, p.9)

Ainsi, les sectateurs de la deuxième ou de la troisième génération qui prennent un jour la décision de quitter leur milieu, risquent de connaître une disparité de codes et de valeurs. En d'autres termes, ils sont susceptibles de se retrouver devant le contraste des rationalités qui existe entre la société dominante et la société sectaire.

Il est entendu que de résoudre des questions aussi pratiques telles que suffire à ses besoins économiques, se trouver un lieu de résidence ou se créer un nouveau réseau social constituent les priorités de l'individu en voie d'intégration. Ceux qui ont connu des sévices ou différents abus durant leur enfance ont de plus à faire face au défi de surmonter psychologiquement ces traumatismes. Par ailleurs, quitter la secte¹ peut également représenter une séparation avec la famille et les proches. Cette rupture, selon le degré de

¹ Nous utilisons ici le terme «secte» parce que les informateurs l'utilisent. Nous maintenons les considérations et précautions théoriques énoncées au chapitre II. Conséquemment, nous n'utiliserons pas l'italique et la majuscule.

radicalité de l'univers normatif de la secte, peut signifier une répudiation de la part des parents ou des figures parentales, à moins que ceux-ci ne quittent à leur tour. Ces déchirements d'ordre émotif s'ajoutent aux défis que représente cette importante décision qu'est de quitter la secte.

Outre ces difficultés, l'individu découvre peu à peu que la rationalité sectaire a probablement atteint toutes les sphères de sa vie. De plus, il peut réaliser que ses connaissances et celui qu'il est devenu s'intègrent peut-être difficilement dans une société qui appartient à un monde qu'on a qualifié pendant trop longtemps de «mauvais» et de «satanique» tout au long de sa socialisation dans la secte. Et c'est ici, selon notre analyse, que l'on peut identifier l'un des traits de personnalité dominant de l'émigré de la secte : sa vision du monde.

La pensée magique, l'attente eschatologique, le recours à une seule autorité pour prendre des décisions, la vie religieuse intense, la vie communautaire, la rationalité basée sur un contre modèle de la société moderne bref, tous ces paramètres de la socialisation sectaire – pour n'en citer que quelques-uns – préparent difficilement un enfant à devenir un citoyen de la modernité. En analysant nos données, nous avons constaté que c'est la vision du monde, plus que tout autre paramètre, qui constitue la variable déterminante des difficultés rencontrées du processus d'intégration en société des personnes issues de milieux sectaires. C'est la vision du monde intériorisée, construite à partir d'une *orientation des valeurs* (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973) différente de celle de la société, qui fait en sorte que l'individu socialisé en milieu sectaire est devenu, bien malgré lui, un acteur social marginal.

Cette vision du monde particulière se forge principalement par le biais d'une socialisation religieuse totalisante qui affecte trois paramètres précis de la socialisation primaire que nous avons dégagés de nos analyses.

- Le premier, la construction sociale de la réalité, basée sur une rupture avec un monde qualifié de mauvais, crée une conception de la réalité marquée par un véritable manichéisme.

- Le deuxième, la construction de l'identité du sujet, élément central dans tout processus de socialisation première, se fait dans un cadre où un rôle spirituel et utopique est survalorisé au détriment de toutes autres facettes de l'identité.
- Le troisième paramètre, le processus d'intériorisation de l'univers social du groupe s'actualise par le nomos sectaire qui est, en tout et pour tous les actes du quotidien, légitimé par le religieux. Cette source première de légitimation des actions et des valeurs subit nécessairement un choc à la sortie de la secte.

Ainsi, ces trois paramètres concourent à faire du processus de socialisation première en milieu sectaire un processus de socialisation marginale, de sorte que celui qui tente de s'intégrer dans la société se retrouve avec des attitudes, des croyances ou des comportements qui peuvent s'avérer inadaptés au monde dans lequel il s'insère.

Il semble à première vue – même pour nos informateurs – que le jour du départ de la secte ait d'abord été perçu comme la fin d'un processus, non le début d'un autre. L'individu socialisé en milieu sectaire n'envisage pas, à ce moment-là, de vivre des difficultés d'intégration. Il présuppose plutôt que le temps et le contact avec de nouvelles relations facilitera une courte période d'adaptation. En termes plus scientifiques, cet individu s'ouvre après le départ à vivre un processus de socialisation secondaire. Bien que de nouvelles relations et expériences favorisent l'intégration sociale de certains de nos informateurs, d'autres, plus particulièrement ceux qui ont adhéré plus profondément à l'idéologie religieuse du groupe, semblent éprouver de sérieuses difficultés lors de leur intégration, au point de considérer sérieusement de retourner à la secte ou même de se suicider. Nos analyses nous ont permis de cerner que c'est la vision du monde intériorisée lors de la socialisation sectaire, qui freine sous plusieurs facettes leur processus d'intégration.

La socialisation secondaire correspond à une *deuxième* construction sociale de la réalité. En effet, la socialisation première peut très bien être comparée aux fondations d'un édifice sur lequel se bâtissent les étages, parfois nombreux, de la socialisation secondaire. Une socialisation secondaire ne s'effectue que sur les fondements de la socialisation première, marginale ou pas. Berger et Luckmann nous suggèrent ici combien cette situation peut constituer un problème, ce qui rejoint très justement notre analyse :

Les processus formels de socialisation secondaire sont déterminés par un problème fondamental : elle présuppose toujours un processus antérieur de socialisation primaire. C'est-à-dire qu'elle doit traiter avec un moi déjà formé et avec un monde déjà intériorisé. Elle ne peut pas construire la réalité subjective *ex nihilo*. Cela cause un problème dans la mesure où la réalité déjà intériorisée a tendance à persister. Tous les nouveaux contenus qui sont maintenant destinés à être intériorisés doivent d'une façon ou d'une autre être superposés à cette réalité déjà présente. Il existe, dès lors, un problème de consistance entre les intériorisations originales et nouvelles. Ce problème peut être plus ou moins difficile à résoudre selon les cas. (Berger et Luckmann, 2003, p. 191-192)

Nous savons que l'univers symbolique sectaire ne correspond pas, ou très peu, à l'univers signifiant de la société. Le processus de socialisation secondaire en société, fondé sur les bases de références fournies par la socialisation première du milieu sectaire risque donc d'être entravé. En conséquences, certaines références de la socialisation première ralentissent, voire empêchent, le processus d'intégration.

L'alternative à cette impasse, proposée par Berger et Luckmann, est la resocialisation. Ce processus s'actualise par la désunion des éléments cohésifs de la réalité subjective pour faire place à une nouvelle réalité signifiante. Il faut pour ainsi dire déconstruire la réalité subjective intériorisée lors du processus de socialisation première.

Conséquemment, il semble que le problème du processus d'intégration sociale puisse être qualifié globalement par un long cheminement de déconstruction d'une conception du monde, puis d'une reconstruction d'une autre, soit un processus de resocialisation. À la lumière des théories de Mead (1969) et plus particulièrement de celles de Berger et Luckmann (2003), nous avons repéré, lors de l'analyse de l'ensemble des entrevues, quatre stades importants du processus d'intégration qui permettent la resocialisation. À l'inverse, les échecs de la resocialisation découlent d'une incapacité de traverser ces étapes du processus. Nous exposons ici le processus global de resocialisation :

Processus global de resocialisation :

- Processus d'intégration :
 - Départ : le sectateur réussit à franchir les obstacles liés aux mécanismes de rétention de la secte. Il prend la décision de quitter et concrétise son départ. Le processus de délégitimation s'amorce.
 - Continuité : malgré le fait que l'individu ne vit plus dans la secte, il continue de faire une lecture religieuse de la réalité, il tente de jouer le rôle sectaire pour lequel il a été formé au sein de la société et il reproduit l'environnement normatif dans son quotidien et dans la société.
 - Choc des réalités et déconstruction : l'individu prend conscience que sa vision du monde ne lui procure pas les outils pour fonctionner adéquatement en société et accepte de vivre une déconstruction de la vision du monde reçue². Lors de cette période intense, difficile et plus ou moins longue, celui-ci a alors l'impression de vivre entre deux mondes sans faire complètement partie de l'un d'eux. Alors qu'il rejette peu à peu la vision du monde de sa socialisation primaire, il ne saisit pas encore tout à fait les réalités (codes, valeurs, références normatives, etc.) de la « nouvelle » société. Cette étape risque donc d'être marquée, à divers degrés, par une période d'anomie, par un deuil du rôle antérieur utopique, irréaliste, voire faux et par un processus de délégitimation des référents de la vision du monde sectaire, processus qui, bien qu'amorcé au départ de la secte, est ici vécu de manière plus consciente, plus accentuée et plus critique.

² Il est entendu que cette déconstruction ne peut se faire que partiellement. Par contre, la vision du monde peut être, à cette étape, suffisamment déconstruite pour qu'elle ne constitue plus un obstacle à l'intégration de l'individu.

- Resocialisation: les réalités subjectives déconstruites lors du processus d'intégration peuvent être remplacées lors du processus de resocialisation, notamment par le biais de l'attachement à de nouveaux autrui significatifs, de l'éducation et de la confrontation avec la réalité quotidienne. Le processus de resocialisation reconstruit la réalité et l'univers signifiant de celui qui devient peu à peu un nouveau citoyen de la société.

Selon nos informateurs, le cheminement global d'intégration - qui ne se vit pas de façon linéaire - a une durée moyenne d'une dizaine d'années (à partir de la date du départ).

Les sections qui suivent tentent de démontrer l'impact des trois paramètres de la socialisation religieuse totalisante - la conception manichéiste de la réalité, l'identité et le nomos sectaire - sur les quatre étapes du processus de resocialisation que nous venons de décrire. Ainsi, les sections principales correspondent aux paramètres de la socialisation religieuse et nous y présentons chaque fois l'effet sur les quatre étapes du processus de resocialisation. Nous avons de plus ajouté, pour chacun des paramètres, des précisions sur la socialisation première. Même si elle ne constitue pas une «étape» de la resocialisation comme tel (bien que sans cette socialisation marginale, la resocialisation ne serait pas nécessaire), il est plus facile de cette façon de bien cerner son effet sur le processus d'intégration.

5.1 La conception manichéiste de la réalité

5.1.1 La socialisation première par la transmission d'une vision du monde manichéenne

Weber définit la Secte comme une «association volontaire de croyants» (Weber, 1964). Il semble difficile, en raison de cette étude, d'appliquer la définition webérienne de l'adepte typique aux enfants sectateurs. Or, nous savons que le mode de vie sectaire ne constitue pas pour les enfants un choix. Cependant, s'ils deviennent croyants, ils le deviendront probablement par le biais de leur socialisation première, non par une expérience de conversion ou par un processus de socialisation secondaire, comme c'est le cas chez les adultes. Dès lors, comme l'a bien dit la sociologue Micheline Milot lors d'un de nos entretiens : «Les enfants deviennent croyants, mais non de façon volontaire.»

Pour démontrer notre propos, nous citons l'exemple de Luc, qui exprime ici en termes clairs que durant son enfance, bien qu'il croyait sans questionner les discours de son leader, il ne le croyait pas d'abord en tant qu'autorité religieuse mais plutôt en sa qualité d'adulte, ce qui est tout à fait dans l'ordre des choses dans un rapport d'enfant/adulte lors de la socialisation première. À la question visant à vérifier si Luc croyait vraiment les déclarations constantes annonçant la fin du monde, il répond fermement: «Je croyais les adultes.»

La socialisation religieuse des enfants fait généralement partie intégrante du processus de socialisation première. Un parent transmet habituellement à son enfant, dès le jeune âge, les valeurs ou l'idéologie (religieuse ou pas) auxquelles il s'attache. Néanmoins, nous avons voulu par notre analyse déceler les caractéristiques de la socialisation religieuse des enfants vivant en milieu sectaire.

Nous avons repéré dans l'analyse trois variables qui distinguent la socialisation religieuse des enfants des sectes de celle vécue par les autres enfants :

- L'univers social dans lequel l'enfant sectateur grandit lui procure une intensité religieuse, réservée généralement à des *virtuoses*, intensité qui se répercute dans tous les aspects de sa réalité quotidienne.
- L'univers symbolique religieux intériorisé comme un monde *allant de soi* devient l'unique monde signifiant existant car la vision manichéenne du monde justifie une rupture, intramondaine ou extramondaine, avec le monde extérieur et occulte ainsi toutes autres options religieuses.
- Les croyances apocalyptiques nourrissent abondamment la vision manichéenne du monde en conférant à la secte un aspect protecteur particulier contre les présumées calamités à venir.

Or, comme la socialisation religieuse est renforcée par la rupture avec la société, qui en conséquences isole la secte, cela empêche l'enfant d'avoir un réel processus de socialisation secondaire. Le milieu religieux fermé qu'est la secte maintient l'enfant puis l'adolescent dans les seules références et comportements appris lors de la socialisation première. Ainsi, sa socialisation religieuse, par les mêmes agents socialisateurs tout au long de sa croissance, ne

lui permet pas d'ajouter de nouveaux éléments ou de confronter le bagage intériorisé de sa socialisation première. Dans ce contexte, nous qualifions la socialisation religieuse des enfants des sectes de socialisation «*hyper religieuse*».

5.1.1.1 La socialisation *hyper* religieuse comme cadre de la construction d'une vision manichéenne du monde

La typologie troeltsch-wébérienne qualifie la religiosité sectaire de religiosité «d'intensité radicale». Cette religiosité est réservée aux *virtuoses* religieux. Les enfants des sectes baignent ainsi dans un univers religieux réservé à des virtuoses, des gens «qualifiés religieusement» : activités religieuses longues et intenses, rituels complexes, doctrine particulière et même dans certains cas, une régularisation de la temporalité où chaque instant est organisé en fonction de la religiosité, comme le vivent par exemple les ordres monastiques.

Comme l'exprime Maurice, ces activités religieuses sont ennuyeuses pour les enfants : «Parfois, on nous traînait dans les réunions qui duraient quatre ou cinq heures, où il fallait être tranquille et ensuite, on se sauvait ...». Bien plus, elles remplacent dans le groupe de Mona les activités éducatives, le jeu ou le sport qui favoriseraient le développement de l'enfant : «Je ne me rappelle pas d'avoir joué moi, à cet âge-là. [...] Les activités finalement c'était la prière. Donc tu sais quand tu as sept ou huit ans, toujours être en train de prier...» Il semble selon les récits des informateurs que les activités religieuses occupaient une grande place dans le quotidien des enfants :

C'était présent dans chaque chose qu'on faisait. Au départ, dans une journée, un quotidien, tu avais toujours des prières. Tu avais des prières quand tu te lèves le matin, avant de déjeuner, après déjeuner, avant dîner, après dîner, avant le souper, après le souper, il y a une prière au coucher. Ça, c'est en plus de ce qu'il pouvait y avoir durant les réunions religieuses. (Émile)

La vie quotidienne dans les groupes de Mona, Sara, Luc et Émile est fortement régulée. Mona choisit de décrire son enfance en la comparant avec la vie quotidienne des ordres monastiques : lever très tôt, prière récurrente à différentes heures précises de la journée (vêpres, complies, etc.), tâches ménagères et travail de la ferme, repas et coucher tôt. La

temporalité ainsi organisée pour les adultes en autorité dans le groupe devient une contrainte avec laquelle l'enfant n'est pas en mesure de s'harmoniser. Mona exprime son conflit intérieur lorsqu'elle raconte qu'«à sept ans, tu vis la vie d'un moine de soixante ans dans un monastère! [...] On ne fait pas ça à ses enfants! [...] Les vêpres dans l'après-midi, et puis le chapelet, les prières avant de manger! J'haïssais ça, et puis je trouvais ça long!»

Le contraste qui existe entre le niveau de virtuosité religieuse qu'exigent les activités religieuses sectaires et le stade de développement auquel sont encore les jeunes enfants, contribue à créer un contexte favorable à une socialisation religieuse totalisante. Luc explique ici la façon dont il a appris à saluer les gens : «On saluait avec : «Vive Jésus Marie» et les autres répondaient : «Et St-Joseph». C'est comme ça que tu disais bonjour!». Si on prend le cas de Sara, elle devait se lever en pleine nuit pour écrire ses rêves, considérés comme de véritables messages de Dieu. Ainsi, le religieux est omniprésent dans la vie de ces enfants. La citation de Carole expose bien sa réaction de rejet face à l'aspect totalisant du religieux, face à la socialisation *hyper* religieuse:

Je ne trouvais pas ça normal que d'aller prêcher et prier sur les gens, que ce soit ça ta vie. [...] C'était trop. [...] Mon impression, c'est que c'était tout le temps. [...] Mes parents parlaient toujours de ça [de la religion]. Je me suis éloignée de ça, de tout ça, parce que j'en ai eu trop dans ma vie. [...] Oui, j'en ai trop eu ! [...] S'ils n'avaient pas été aussi religieux, j'aurais été bien éduquée quand même. C'était trop ! (Carole)

Quant aux rituels complexes propres à la virtuosité religieuse, ils sont incompréhensibles et astreignants, parfois mêmes abusifs³ pour les enfants. Mona exprime qu'elle n'adhère aucunement à la compréhension rattachée aux rituels trop complexes pour elle :

C'était long, c'était plate et compliqué. [...] Je n'ai jamais rien compris moi-même ! Je n'étais pas heureuse à [mon groupe] parce que je ne comprenais rien. Je n'ai jamais rien compris : les histoires de *mathématiques*, de *symboles*, de *cellules*, de *noyaux* et *d'étoile*. (Mona)

³ Nous regarderons de plus près cet aspect à la section 5.3.

À titre d'exemple, l'exorcisme, exercice normalement réservé à des virtuoses religieux, constitue ici une activité religieuse dans laquelle on implique des enfants. Mona et Sara affirment qu'elles accompagnaient leur père/leader lors de séances d'exorcisme alors que très jeune, Julie assiste à l'exorcisme de sa sœur de huit ans :

J'ai vu des gens trembler, crier, vomir, pleurer... lors des ministères de libération.
(Sara)

Je me rappelle que ma sœur de huit ans avait des cauchemars et ma mère disait qu'elle était possédée du démon. [...] On est allé à l'église et elle a amené ma sœur en avant, où le ministre était. Ma soeur criait parce qu'elle avait peur. Elle était devant une centaine de personnes dans l'église et se faisait dire qu'elle était possédée du démon. Ces Anciens⁴ sont venus prier sur elle. Ils priaient pour elle en disant aux démons de partir. Je me rappelle avoir été très apeurée par ça. Je me rappelle que plus tard, quand j'ai eu mes propres cauchemars, je n'ai jamais dit à ma mère que j'avais des cauchemars parce que je ne voulais pas être étiquetée comme ma sœur comme une possédée du démon. (Julie)

Par ailleurs, pour un adulte qui adhère à une idéologie religieuse, la doctrine représente l'ensemble des croyances ou des principes à appliquer afin que sa conduite soit conforme à sa religion. Pour un enfant élevé en milieu sectaire comme Julie, la doctrine représente plutôt sa réalité quotidienne et son mode de vie : «La doctrine, c'était la façon de vivre. [...] Ce n'était pas comme si on avait dit : «ça, c'est la doctrine». [...] C'était toujours présent dans la vie quotidienne.»

En effet, pour l'enfant, la doctrine ne représente pas, comme pour l'adulte, quelque chose à remettre en question, à comparer, à discuter ou à choisir. Elle devient plutôt synonyme de l'éducation qu'il reçoit jour après jour. C'est, comme l'affirment Berger et Luckmann (2003), un «monde allant de soi». Émile atteste d'ailleurs qu'il ne peut affirmer s'il croyait à la doctrine étant donné qu'il n'était pas en mesure de la remettre en question : «Pour moi, c'était un acquis. [...] Tu ne te poses pas de question. C'est ça et ce n'est pas autre chose. [...] Je ne peux pas dire que j'y croyais, je peux dire que je ne le mettais pas en doute.»

⁴ Les *Anciens* sont généralement, en milieu sectaire, des gens haut placés dans la hiérarchie, ceux qui possèdent l'autorité.

De plus, les parents se réfèrent systématiquement à des versets de la Bible comme référence normative à l'égard des comportements ou des questions des enfants. Cette citation de Carole reflète bien ce que les autres informateurs ont décrit dans leur récit : «[la Bible] C'était la vérité, c'était la vie. Toutes les réponses que tu voulais, c'était là-dedans! Puis moi, me faire répondre par une affaire de verset de Bible! [...] C'est pour ça que je ne jaisais pas avec mes parents, ils me répondaient toujours par les paroles de la Bible.»

Ainsi, les activités religieuses et la doctrine procurent à l'enfant un environnement où l'intensité religieuse est omniprésente dans son quotidien, favorisant ainsi une socialisation religieuse totalisante.

5.1.1.2 Les composantes de la vision du monde manichéenne

Nous avons vu au chapitre II que, pour l'enfant des sectes, la société moderne et les éléments qui la composent ont été définies comme un monde duquel il doit se méfier, un monde méchant, diabolique, biaisé et voué à la destruction: *le monde*. Ainsi, alors que par la plupart des sociologues, la *Secte* est définie comme un univers en tension avec la société dominante et en constante confrontation avec les éléments de la modernité qui la composent, la socialisation religieuse de l'enfant des sectes est basée sur le fait que c'est *le monde* qui est pour lui l'environnement déviant, immoral et malsain. Vivre à la façon du *monde* pourrait constituer une entrave à l'intensité religieuse recherchée (Séguy, 1999).

Comme l'enfant des sectes vit en rupture avec la société séculière dès son jeune âge, sa perception de l'extérieur est basée sur les récits des parents qui rencontrent facilement l'imaginaire de l'enfant. Maurice a d'ailleurs eu de la difficulté à imaginer le monde comme un endroit réel : «c'était quelque chose que je pouvais imaginer ou penser mais ce n'était pas réel.» Pour lui, ce monde portait de plus l'apparence de l'invraisemblance : «Ce n'était même pas une option. Ce n'était pas quelque chose qui existait comme quelque chose excepté comme un genre de vide! [...] Ce n'était même pas une option [aller dans le monde].» Sara l'imagine à son tour comme vraiment dangereux : «Moi, j'avais toujours l'image que c'était vraiment atroce en-dehors.»

Le *monde*, ainsi défini de l'intérieur, porte parfois l'apparence d'images comparables à celles des contes fantastiques. La socialisation religieuse de ces enfants accorde un pouvoir maléfique au *monde* extérieur, créant chez l'enfant une perception du monde manichéenne où le véritable combat se livre avec des puissances maléfiques :

Notre situation était conçue comme un combat contre les forces du Malin [...]. Ça c'était en fait, ma vision du monde, mon sens de ce qui se passait dans le monde. [...] Et même avant l'âge de dix ans, j'avais un sens détaillé du mal dans le monde. [...] Que le monde était celui du mal, charnel, centré sur l'auto indulgence. [...] C'était un monde sans valeur, il n'avait aucune signification et aucun sens. (Maurice)

Le monde extérieur, c'était Satan. C'était vraiment... Tout le monde qui sont en-dehors font partie de... Ils ont dit oui à Satan. Autrement dit, si tu sors de la maison, tu t'en vas dans le monde satanique. (Mona)

Le *monde* est ainsi défini comme un lieu redoutable par les autorités de la secte : les êtres qui y habitent sont perçus de l'intérieur comme méchants et menaçants. Afin de préserver une attitude d'hostilité envers le *monde*, les interdictions de contact avec l'extérieur sont strictes et amplifient chez l'enfant la perception que le *monde* est un endroit dangereux habité par des êtres exécrables :

Les amis extérieurs. Tu fréquentes des gens de l'extérieur, c'est un danger. Il ne faut pas que tu fasses ça. Ils disent : «Il faut que tu détestes ce que le monde aime». [...] Donc, tout ceux qui étaient des «non», qui ne faisaient pas partie de [mon groupe], ils étaient à éviter. (Émile)

Papa disait souvent : « Allez-y dans le monde, allez voir, après ça vous allez revenir, vous allez brailler. Allez-y voir comment ils sont pervers et comment ils sont ci et ils sont ça... [...] Allez-y, vous allez voir que ce n'est rien ici. Vous allez voir, vous allez passer au *batte* [passer à tabac] là-bas. Ici, ce n'est rien ! » C'était déjà assez dur à [mon groupe] ! (Sara)

Il ne fallait pas que tu communiques... C'était impensable de communiquer avec un étranger. Quelqu'un se promenait dans le bois qu'on ne connaissait pas, on allait voir le supérieur pour aller lui parler. Moi, je n'y parlais pas. [...] C'était du «monde», des pécheurs, du monde qui allait t'amener... (Gilles, Groupe 1)

Nous retrouvons cette interdiction de contact avec les gens de l'extérieur dans le récit d'une source secondaire :

On n'avait même pas le droit de parler aux voisins. Comme nous autres, on restait quand même dans un secteur résidentiel, c'était interdit de jaser avec les voisins. Tu as 5-6-7-8 ans, tu veux jaser. Tu ne comprends pas le pourquoi. (S9)

En contrepartie, la vision manichéenne du monde définit la secte en lui procurant une charge significative positive, protectrice de ce monde menaçant. La secte est présentée aux enfants comme un refuge à l'abri du mal extérieur. Cette perception est partagée par l'ensemble des informateurs. Ici, il apparaît clairement dans les propos de Luc et Maurice que la secte est synonyme d'exclusivité, occultant ainsi toute autre voie de salut qui pourrait être proposée par d'autres traditions religieuses:

Ils disaient toutes sortes de choses comme «C'est ici que se passe ce que Dieu veut qu'on fasse. C'est ici. Jésus nous a dit qu'on était pour être sauvé nous autres. C'est pas eux autres en-dehors : du monde. Si vous sortez dans le monde, vous allez perdre votre chance d'entrer au ciel. Vous allez échouer dans le monde. Il n'y a aucune manière de réussir dans le monde. C'est ici que vous allez réussir à trouver le ciel». (Luc)

Ce groupe, dans lequel j'étais était focalisé sur la lumière et la purification. Oui, vers l'âge de dix ou douze ans, j'étais complètement d'accord avec le fait que j'étais aussi un des enfants de la Bible et que le monde était à l'extérieur. J'étais à l'intérieur avec les personnes spéciales de la Bible et le monde était charnel. (Maurice)

Nous serons à même de constater plus loin l'importance de l'impact de cette vision manichéenne du monde sur le processus d'intégration.

5.1.1.3 La croyance apocalyptique comme renforcement de la vision manichéenne

Nos informateurs sont tous issus de mouvements apocalyptiques. L'interprétation religieuse de la fin du monde est le corollaire direct de la vision manichéenne, construite elle-même par une interprétation fondamentaliste des livres bibliques⁵. Si le monde est mauvais, il sera détruit et seuls les élus (dans la secte) seront sauvés. La croyance apocalyptique joue en quelque sorte sur la perception que la secte est le refuge protecteur. Ainsi, le processus de socialisation religieuse de ces enfants, pour rejoindre l'analyse sur l'éducation

⁵ Notamment le livre de l'Apocalypse et le livre de Daniel.

fondamentaliste (de Ruyter, 2001) présentée au chapitre IV, comporte une insistance particulière sur l'accomplissement imminent de l'avènement de la fin du monde. Selon le degré de fermeture avec l'extérieur et l'intensité religieuse des groupes, l'interprétation du livre de l'Apocalypse par ces «groupements volontaires utopiques» (Séguy, 1999) prend peu à peu la forme de la réalité. La croyance apocalyptique du parent transmet à l'enfant des sectes une vision du monde portant la couleur du réel.

Maurice et Émile racontent ici deux anecdotes marquantes de leur enfance où la fin du monde était attendue de façon réelle et imminente :

Donc, vous êtes trois cents dans une salle : «Repeuplez-moi cette planète-là, ça presse parce qu'ils vont tous disparaître les autres ! Écoute, on en a grand, commencez tout de suite !» Écoute, c'était presque ça ! [...] C'était comme un feuilleton : tout le monde allait mourir et nous autres, il fallait survivre. Il y avait des gens qui prenaient des commandes: des caisses de mélasse, des caisses de farine... [...] Ils construisaient des faux murs [...] et les remplissaient de provisions jusqu'au plafond : du sucre, du sel. Pourquoi les faux murs? Parce que quand la fin du monde va arriver, on va manquer de tout et là, ils vont faire quoi? Les gens du monde vont venir te voler tes affaires. Donc, il fallait tout camoufler. [...] Il y a eu des épidémies d'insectes, c'était épouvantable! Et puis les maisons, [...] les planchers de maison descendaient, il fallait qu'ils mettent des poteaux [...]. Il y a des gens qui avaient acheté pour \$15-20 000 de nourriture! Des barils de mélasse [...] Tu avais des familles qui avaient 10-12 enfants! Donc, si tu en veux pour deux ou trois ans, il faut nourrir tout ce monde-là! C'était la folie! [...] Et ceux qui prenaient les commandes, c'était des pasteurs. Ils avaient trouvé le moyen de faire de l'argent avec ça! (Émile)

[ma leader] a convaincu toute notre famille qu'il y aurait une guerre nucléaire. Nous étions dans le salon et elle [ma leader] s'est mise à découvrir le plancher et creuser pour construire un abri (*bunker*) contre les bombes... dans le plancher de sa maison. Nous creusions l'abri pour les bombes et les enfants, on chantait *abcdefg*.... Ensuite, je me rappelle que plus on creusait, plus on devenait conscient que nous étions en danger: le monde était pour sauter. [mon leader] et ma mère allaient à des services religieux le soir, nous laissant seuls, nous les enfants, âgés de trois à douze ans. Nous, les huit enfants des deux familles, étions laissés à la maison. Nous travaillions sur l'abri des bombes (*bunker*) et on jouait. Je me rappelle d'un soir où nous sommes devenus convaincus qu'il y avait des esprits mauvais à l'extérieur. Je me rappelle d'avoir été complètement apeuré et je me rappelle que [ma leader] et ma mère sont arrivées à la maison à peu près à deux heures du matin et tous les enfants pleuraient et criaient. Nous étions dans un état de panique totale pensant que la fin... [...] [ma leader] et ma mère revenaient du service religieux et nous ont trouvés criant et pleurant de peur que les esprits mauvais nous attaquent. (Maurice)

L'enfant qui baigne dans cet univers est socialisé dans un environnement où l'expectative de la fin du monde fait partie de sa réalité quotidienne. Comme l'expliquent Berger et Luckmann, il s'installe ici une symétrie entre l'intériorisation subjective de la vision du monde par la croissance dans un nomos manichéen et le regard de l'enfant sur la société objective qui lui est présentée par le biais d'activités aussi farfelues que de remplir ses greniers de denrées ou de construire un *bunker* au nom de doctrines apocalyptiques. Ainsi, l'aspect apocalyptique de la socialisation religieuse première nourrit abondamment la vision manichéenne du monde de l'enfant. D'une part, cette socialisation procure à l'enfant des images de guerres finales qui sont pour lui bien réelles et d'autre part, elle donne une signification bienheureuse et sécurisante à la secte. Cette dernière devient pour l'enfant le seul endroit protégé et voulu par Dieu. Les lourdes charges signifiantes du *monde* et de la *secte* deviennent de cette manière intériorisées et objectivées. La fin du monde et les événements apocalyptiques constituent pour l'enfant sectateur, à cause de la vision du monde intériorisée lors de sa socialisation première, une réalité et non le fruit de l'imaginaire et de l'utopie.

Le caractère de l'urgence ou de l'imminence des événements apocalyptiques est aussi bien présent dans les récits de nos informateurs, ce qui procure à l'enfant un sentiment de peur. Citons par exemple Luc : «On avait peur car c'était pour arriver pas mal vite [la fin du monde]», de même que Carole : «L'Apocalypse oui. Ça va arriver bientôt parce que les signes...» ou encore Mona : «On parlait juste de fin du monde! J'en ris aujourd'hui mais j'avais peur!».

Ainsi, nous constatons que le langage était constamment porteur de cette conception de la fin du monde, notamment chez Sara qui affirme que «La fin du monde, le livre de l'Apocalypse, c'était du quotidien. C'était toujours présent». La croyance en la doctrine sectaire semblait un gage de salut, lorsque Carole affirme par exemple que «si tu crois en Dieu, tu vas être protégé» de ce destin qui apparaissait véritablement inéluctable pour le reste du monde. Plus encore, la secte semblait constituer une sorte de lieu qui serait immunisé contre la fin du monde, comme le signale Mona : «La terre va s'écrouler mais nous autres, on ne mourra pas, tu sais!» ou Gilles (Groupe 1) : «On serait tellement protégé que le feu irait jusqu'aux limites physiques du monastère!» La citation suivante de nos sources secondaires

résume bien le tableau utopique : «Le lien qui unissait les milliers [d'enfants] qui assistaient [à l'assemblée] se trouvait dans la conviction sincère qu'Harmageddon se produirait dans les mois prochains.⁶» (S2, p.28)

5.1.2 La vision du monde, un mécanisme de rétention efficace

Le processus d'intégration démarre au moment où l'individu considère sérieusement de laisser la secte car, comme nous l'avons vu, quitter le mouvement religieux fermé signifie implicitement faire ses premiers pas en société.

Il sera facile après avoir lu la section précédente, de saisir pourquoi les informateurs évoquent la *peur*, voire la terreur, de «perdre leur âme» (Maurice), de passer leur «éternité en enfer» (Luc), de «mourir» (Julie) ou encore d'être tributaire du «pouvoir à distance» du leader (Sara) comme d'une réalité à laquelle ils ont eu à faire face lorsqu'ils ont décidé de partir. Certains, pour ces raisons, n'auront pas le courage de quitter et dans cette perspective, la peur transmise par la construction de la vision du monde agit fortement comme mécanisme de rétention.

Luc, encore enfant, a eu plusieurs possibilités de sortir du milieu très fermé et abusif dans lequel il vivait. Sa mère, vivant à l'extérieur, a tenté à quelques reprises de lui fournir les moyens concrets d'effectuer une fugue. La première fois, alors qu'elle réussit à le rencontrer lors d'une visite, elle s'organise avec le curé de la paroisse voisine. Selon ses plans, Luc n'avait qu'à se sauver et se rendre chez le curé, celui-ci la contacterait pour qu'elle vienne le chercher. Même si Luc avait peur de se faire retrouver par les leaders et alors d'être traité comme un possédé du démon, il affirme avoir eu peur de quitter *se croyant élu par Dieu*. Cette croyance en l'élection divine, élément de la vision du monde intériorisée, empêche Luc alors âgé de dix ans, d'actualiser son départ. Même si le lieu physique de la secte n'était pas emmuré, Luc dit qu'il «était psychologiquement clôturé, emprisonné. [...] Il

⁶ «The thousands attending had a common bond in the sincere conviction that Armageddon would come within months.» (S2, p. 28) C'est nous qui traduisons.

ajoute : «Je pensais que j'étais élu comme les autres quatre cents. [...] J'avais toujours ma chance de partir et je ne l'ai jamais prise.»

Après d'autres tentatives de sa mère, Luc réussit à choisir de partir en luttant contre sa vision manichéenne du monde. Il affronte sa peur de mourir et d'être possédé du démon et choisit de suivre sa mère. Celle-ci, accompagnée cette fois d'un détective privé, réussit à le trouver alors qu'il travaille à l'extérieur au champ. Encore une fois, nous sommes à même de constater combien la vision manichéenne du monde peut agir comme mécanisme de rétention :

En premier, il y avait des cassettes qui jouaient. La première chose que j'ai pensée : «Est-ce que moi je vais échouer ma vie?» parce qu'ils me disaient : «Tu vas périr dans le monde et le monde va te détruire». [...] C'était comme dans un rêve. C'était la première fois que je décidais dans ma tête : «Je m'en fous des maudits pères et je m'en fous si je vais mourir parce que je suis possédé du démon !» Puis j'ai été... dans l'auto... (Luc)

Luc a onze ans lorsqu'il quitte. Considérant que ce milieu était abusif et très fermé à la société, trois années avaient suffi pour lui transmettre une vision terrifiante du monde. Nous verrons plus loin l'impact d'une telle socialisation sur le processus d'intégration.

Sara, qui provient d'un groupe assez fermé à la société, insiste dans son récit sur la perception de l'extérieur, ce construit de la réalité basé sur une vision du monde totalisante. Nous avons souligné au chapitre II, en nous référant à Danièle Hervieu-Léger que plus un groupe est coupé du monde, plus le dérapage vers la pure utopie peut envahir le quotidien des adeptes. De plus, considérant que Sara a adhéré à l'idéologie assez fortement et qu'elle y a passé dix-neuf années, la terreur produite par l'idée d'une éternité passée en enfer ou par la croyance en l'imminence de la fin du monde a agi efficacement dans son cas comme mécanisme de rétention. D'ailleurs, dans son récit elle exprime que sept ans plus tôt, alors qu'il aurait été aisé pour elle de partir, elle avait choisi de demeurer au sein de la secte, mue par ses convictions qu'à l'extérieur, un monde sans protection des forces maléfiques l'attendait.

Alors, tu commences à avoir peur de l'extérieur, tu commences à avoir des doctrines sur l'extérieur : les démons, et puis les hiérarchies de démons qui dirigent la planète, et Satan qui a le pouvoir, etc. [...] Toutes ces analyses ont fait en sorte qu'il m'était tout à

fait impossible de considérer de sortir du groupe. J'avais réellement peur de ce monde puissant. Quand je suis sortie, je sautais dans un vide énorme où les mains de Satan étaient prêtes à m'accueillir. Quand je suis sortie, je me suis cachée de Dieu parce que j'étais certaine que j'irais en enfer. (Sara)

Même si Mona, qui a fait partie du même groupe que Sara, affirme qu'elle n'a jamais vraiment adhéré à l'idéologie du groupe, nous constatons qu'il reste en sourdine une certaine crainte face à la véracité des annonces apocalyptiques. Nous introduisons ici le nouvel élément de la crainte relative à la vérité et au statut de celle-ci comme mécanisme de rétention:

Moi, j'ai pris un risque que ce ne soit pas vrai. Moi, c'est comme ça. Quand je me suis sauvée, j'ai pris un risque que ce ne soit pas vrai. [...] Moi, c'était comme... on vit comme tout le monde et si jamais la fin du monde arrive, et bien on verra. Je prends le risque que la fin du monde n'arrive pas. (Mona)

Outre la peur, le *risque de perdre* la réalité signifiante et subjective construite dans la secte semble être un élément non négligeable qui convainc l'individu de demeurer au sein de la secte. C'est sans conteste l'exemple de Maurice qui est le plus démonstratif.

Selon les enseignements de son groupe, le *monde* serait formé de gens qui n'ont pas d'âme⁷. Cela signifie que ces individus vivent des vies inutiles et sans valeur contrairement aux membres de la secte qui se considèrent faire partie, de par leur élection divine, du seul projet qui peut donner de la valeur à l'existence humaine : le plan eschatologique de Dieu. En quittant, Maurice croit fermement que du même coup, non seulement perdra-t-il toute la protection à laquelle a droit un être «choisi de Dieu», mais de plus, son existence devra passer du statut d'«élu» à celui d'«inutile». En quittant, Maurice croit qu'il deviendra drastiquement une personne du *monde*, perdant ainsi tous ses acquis spirituels. Maurice dit à ce propos : «Je pensais que j'étais pour avoir une existence dénuée de sens.»

Compte tenu de l'importance accordée par Maurice tout au long de l'entretien sur la crainte de la perte de son âme et d'une vie dorénavant dénuée de sens et sans valeur, nous en

⁷ Similaire à la perception que les chrétiens ont des animaux ou des plantes.

déduisons que Maurice croyait avoir plus à perdre qu'à gagner dans cette décision de quitter⁸. Ce choix volontaire de quitter, pour celui qui a vécu son enfance au sein d'une secte, comporte à ses yeux un risque qu'il choisit de prendre, ce qui n'est pas nécessairement le cas de celui qui a adhéré à l'âge adulte. Ici, c'est moins la peur que le *risque de perdre* les acquis liés à la vision du monde qui semble constituer la force de ce mécanisme de rétention. Il sera facile de saisir plus loin pourquoi Maurice a fait face, suite à son départ, à des problèmes suicidaires.

L'exemple de Julie illustre le même constat. Lorsqu'elle considère sérieusement de quitter la secte – la même que Maurice – elle dit avoir été très consciente du risque de «perdre son âme» qu'impliquait pour elle sa décision. Elle explique ici que mourir ne signifie pas nécessairement perdre la vie au sens où nous l'entendons généralement bien qu'il puisse l'inclure, mais qu'il s'agit surtout d'une mort spirituelle⁹. Ici, c'est la perte d'un rapport avec le transcendant qui semble être en cause :

Je savais. Même quand j'ai décidé de quitter, je savais que je choisisais la mort. Quand j'ai laissé, je savais que pour moi-même, je choisisais la mort spirituelle, et possiblement la mort physique et définitivement la mort à moi-même. [...] C'était plutôt de vivre dans un monde pécheur. Je risquais de mourir pour avoir quitté. Mon âme allait mourir. En fait, je n'aurais plus eu d'âme. [...] Même si je n'aurais pas été littéralement tuée, j'aurais été morte. J'aurais été une pécheresse, j'aurais fait partie du monde *charnel et d'iniquité*, je n'aurais pas pu avoir l'Esprit intérieur et dorénavant, je n'aurais pas pu avoir contact avec Dieu. J'aurais été coupée de Dieu. (Julie)

Nous avons constaté, lors de notre analyse, que les raisons de départ des enfants des sectes n'étaient pas d'abord liées à la mise en doute de la doctrine, contrairement aux adultes qui décident de quitter (Skonovd, 1983). Nous aurons la chance d'examiner un peu plus loin les raisons de départ qui ont donné la force à nos informateurs d'affronter les peurs et les risques, tant réels que symboliques, que comportait pour eux la décision de quitter la secte. Cet extrait d'une source secondaire résume bien le tableau :

⁸ Notons au passage que l'initiative du départ venait de sa femme, ce qui a grandement influencé Maurice dans sa décision. Il a d'ailleurs changé d'avis à la dernière minute lors de sa première tentative.

⁹ Cet extrait du récit de Julie illustre bien, comme nous en discuterons à la section 5.2, que le langage sectaire se particularise avec le temps.

Je sortis dans le soleil de cet après-midi de printemps sans regarder en arrière; je marchais vers la liberté... mais j'avais peur. Je me demandais si j'allais trouver une place dans ce monde qu'on ne m'avait appris qu'à rejeter comme étant l'œuvre du Diable. Mais il y avait cette force en moi, qui me soufflait que je trouverais les ressources nécessaires pour surmonter cette peur, la dompter. Je le savais. Il le fallait. (S10, p. 9)

5.1.3 La continuité de la vision du monde transmise par la socialisation religieuse

L'analyse de nos données nous a permis de mettre en lumière l'étape de la continuité après la sortie de la secte. En substance, au contact de la nouvelle société, l'individu fait face à sa socialisation marginale, son habitus lui faisant «voir les choses sous un jour déterminé» (Durkheim, 1969, p. 37). À ce stade-ci, l'individu issu du milieu sectaire est comparable à l'immigrant qui ne parle pas le langage de la société d'adoption, qui a été formé pour une profession qui ne peut s'exercer au sein de cette nouvelle société et qui connaît des lois et adhère à des valeurs différentes du pays auquel il tente d'appartenir. Ayant été socialisé au sein d'une secte, nos informateurs continuaient d'interpréter les événements, après leur sortie, selon le contenu des enseignements religieux de leur enfance. En effet, dans le contexte d'une socialisation *hyper* religieuse, où l'intensité religieuse et la rupture avec le *monde* ont été placées en priorité selon l'orientation des valeurs (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973) de la secte, le système de significations qu'est le religieux laisse une empreinte profonde sur la perception de la réalité de ces individus, que la socialisation première ait été «passive» ou non (Palmer et Hardman, 1999). Nous référons ici aux théories de Ségué ainsi que de Kluckhohn et Strodtbeck (1973) (chapitre III) sur la hiérarchisation des valeurs du groupe social comme déterminant un système de significations particulier.

Weber a tenté de démontrer, dans la perspective de la sociologie compréhensive, que les conduites sociales ne peuvent être bien comprises qu'à partir de la vision du monde des individus. Tous les répondants, sans exception, ont continué après leur sortie de percevoir la société à partir de leur regard dichotomique et à faire une lecture religieuse et spiritualisée de la réalité. Lors de la sortie, la structure de plausibilité semble demeurer en place pour encore un certain moment.

5.1.3.1 Perception de l'extérieur

Nous l'avons vu, la société environnante constitue pour l'enfant des sectes un monde maléfique, et c'est ce même *monde* que celui-ci doit aujourd'hui intégrer. Plus que jamais, son intégration est directement tributaire des éléments qu'il a intériorisés lors de sa socialisation primaire: «Mais la perception... [...] Ce n'est pas un choix, ça fait partie de ce que je suis.» (Émile)

L'individu socialisé en milieu sectaire continue de percevoir les gens de l'extérieur à partir de sa vision du monde qu'il ne met pas en doute. Bien plus, celle-ci lui procure une certitude qui ne peut encore, à ce stade-ci, être ébranlée : «Tous mes collègues, mes amis, mes clients...Ils ne savaient pas qu'ils n'avaient pas d'âme. J'étais certain qu'ils n'en avaient pas. Ça ne m'était jamais venu à l'esprit qu'ils en avaient une!» (Maurice). Sara confirme : «Il faut se rappeler que quand j'ai quitté, j'étais certaine que je m'en allais sans protection sur le terrain de Satan, parce que j'avais quitté mon groupe.»

Cette vision du monde manichéenne affecte le fonctionnement social de celui qui tente de s'intégrer, notamment dans ses relations avec autrui. Les membres de la société moderne qu'il côtoie sont encore pour lui des gens du *monde* sur qui il pose un regard accusateur, qu'il est tenté de condamner parce que «non élus». Nous remarquons chez Émile une attitude hautaine lorsqu'il affirme que «pour moi, le monde c'était de la merde [...] Là, j'étais dedans. Là, je vais les exploiter au maximum.» ou encore chez Julie : «En premier, ils n'étaient pas une menace, ils ne sont pas *choisis*. Ils ne connaissent rien. Ils ne sont que des pauvres ignorants à qui Dieu ne s'est jamais révélé!».

Par ailleurs, la vision du monde affecte aussi le fonctionnement social de l'individu dans son rapport aux institutions. Sa lecture de la réalité est d'abord religieuse, l'univers symbolique de la socialisation primaire étant bien ancré dans sa conscience.

J'étais incapable d'aller au bureau du bien-être social parce que je n'y voyais que les esprits qui régissaient le gouvernement [...] J'avais même peur de m'ouvrir un compte de banque et de changer mes chèques parce que pour moi la banque représentait le mauvais esprit de l'argent. Ça ne finissait plus. (Sara)

J'ai essayé de voler de mes propres ailes mais ça me revenait toujours ces choses là. Et à l'âge de 19 ans, j'ai craqué, j'ai fait une tentative de suicide, je n'en pouvais plus de penser à ce qui risquait de m'arriver du fait que j'aïlle dans les discothèques, que je me tienne avec des gens catholiques, que je sois sur le marché du travail. (S9)

5.1.3.2 Lecture religieuse de la réalité

Comme nous l'avons vu plus tôt, la vision du monde transmise dans la secte procure à nos informateurs un sentiment de danger et d'insécurité lors de leur départ. Selon le degré d'adhésion à l'idéologie de nos répondants, certains ont été particulièrement affectés par la terreur de l'extérieur transmise, au sein de la secte, par la vision apocalyptique du monde.

La certitude, conséquence d'une socialisation première réussie, amplifie la peur. Prenons par exemple le cas de Julie qui raconte que la fin du monde ou le fait de perdre son âme constituait pour elle une crainte de tous les instants : «Pendant un bon moment, j'attendais que ça arrive. [...] C'était un destin imminent. Tant que je suis ici [dans le monde], ça peut arriver n'importe quand.»

En fait, comme nous l'avons vu plus tôt, la réalité subjective de la vision du monde a été objectivée, entre autres par une expectative réelle et imminente de la fin du monde. Sara, en réaction aux événements du 11 septembre, fait une interprétation des événements en y voyant un signe de la fin des temps. Elle va jusqu'à mettre en doute sa décision antérieure d'avoir quitté. «Moi, le 11 septembre, j'ai vécu ça... l'enfer! Pour moi c'était : ça y est, il [le leader] avait raison, qu'est-ce que j'ai pensé de sortir? [...] J'étais même incapable de regarder les nouvelles. Je n'y voyais que des signes de la fin du monde.» De même, Gilles participant à l'échange avec le groupe 1, attribue à Dieu les événements difficiles de sa vie en les percevant comme des signes divins lui révélant qu'il aurait pris une mauvaise décision en quittant la secte:

Très profondément, je me disais : «Peut-être qu'ils ont raison» parce qu'à mesure que tu avances dans la vie, la vie est difficile et les choses ne se passent pas de la façon que tu voudrais. Peut-être que c'était la manière de Dieu et peut-être que tu as pris la mauvaise décision [de quitter]. (Gilles, Groupe 1)

Même Mona, qui a affirmé ne pas avoir adhéré à l'idéologie religieuse de son groupe, déclare avoir toujours peur devant des circonstances pouvant ressembler à des événements apocalyptiques :

À toutes les fois, à la télé, une lecture ou n'importe quoi qui faisait allusion un petit peu à une fin du monde : un tremblement de terre ou le World Trade Center ou n'importe quoi... c'est comme dire : avait-il [le leader] raison ? Le 11 septembre, j'en ai eu pour plusieurs jours à me remettre. Les images, ça fait peur [...]. Tu as 16 ans là, tu n'as pas de vécu, tu n'as pas de vie. Tu n'as pas entendu autre chose. Tu ne peux pas comparer avec ailleurs ce qu'ils disent. C'est rien que leur discours que tu vois. (Mona)

Carole demeure avec la crainte de la véracité des enseignements religieux de son enfance. Devant certaines études faites sur les messages subliminaux que pourraient comporter certains enregistrements musicaux, Carole y voit une confirmation des enseignements sectaires : «Tu sais, ça se peut que ce soit vrai. En plus, je me suis rendue compte qu'il y avait des docteurs qui ont commencé à s'intéresser à la musique rock : il y a eu des suicides parce qu'il y en a qui ont commencé à écouter ça à l'envers. Je me dis que c'est peut-être vrai!»

Par ailleurs, l'interprétation religieuse des événements subsiste toujours dans l'esprit des répondants, encore une fois, même chez ceux qui semblent avoir peu adhéré à l'idéologie religieuse de la secte. Carole déclare : «Les bons vont au ciel et les mauvais vont en enfer. Malheureusement, je crois encore à ça.». De plus, il a été étonnant d'entendre Mona, qui a rejeté dans sa vie toutes formes de religieux, émettre un discours religieux face la maladie actuelle de son père (qui n'est plus leader étant donné que le groupe n'existe plus). Elle se permet en effet d'utiliser le religieux pour manifester une certaine rancœur à son égard :

Je pense qu'il est puni, puni par Dieu pour tout ce qu'il a fait. Oui, je pense vraiment ça. Il a désobéi à des lois spirituelles. Il a fait bien des choses et il n'en avait pas le droit. (Mona)

Nous retrouvons des échos de cette continuité de la vision du monde transmise par la socialisation première dans nos sources secondaires. L'idéologie du groupe en question prône que celui qui décide de quitter est voué, après sa mort, à vivre dans un corps de rat, de couleuvre ou d'araignée pour l'éternité. Devant l'événement banal d'un feu pris dans une

poêle laissée sur la cuisinière, l'informatrice (S8) explicite sa réaction : «J'ai eu le temps de l'éteindre mais j'ai vraiment paniqué. Je pleurais. J'étais sûre que Dieu voulait me tuer.»

Nous avons vu que des traces de la vision du monde subsistent, même chez ceux, comme Mona et Carole, qui affirment ne pas avoir adhéré à l'idéologie religieuse de leur groupe. Nous en déduisons que la vision du monde transmise lors de la socialisation *hyper* religieuse des enfants ne s'enracine pas d'abord dans sa faculté de croire mais bien dans son habitus, laissant une empreinte profonde dans sa perception de la réalité. Par conséquent, la vision du monde intériorisée constitue une réalité subjective qui devra être déconstruite afin de ne plus faire obstacle au processus d'intégration des individus socialisés en milieu sectaire.

5.1.4 Choc des réalités et anomie

Chez la plupart de nos informateurs, la continuité de la vision du monde conduit inévitablement à une impasse. Peu à peu, l'individu réalise qu'il n'est pas préparé pour vivre au sein de cette société. Nous désignons de *choc des réalités* l'impact d'une tentative de construction de nouvelles réalités signifiantes, lors de la socialisation secondaire, sur les bases de la socialisation primaire marginale. En effet, il existe un affrontement entre la vision du monde intériorisée par la socialisation première marginale et celle qui se fait jour durant le processus de socialisation secondaire (par le biais de nouvelles relations et de nouvelles expériences que l'individu marginalisé tente d'acquérir). Émile exprime le problème de consistance (auquel Berger et Luckmann font référence) par ces commentaires : «parce que tous les repères qu'on te donne, quand tu sors de chez-vous, tu réalises qu'ils ne tiennent pas. On a fait face à des réalités qu'on ne connaissait pas, auxquelles on n'était pas équipé pour faire face.»

Nous n'avons pu repérer de façon précise dans les récits de nos sources primaires un extrait aussi éloquent que celui de Dany Bouchard (S10), tiré d'une de nos sources secondaires, qui appuie bien notre interprétation de ce stade du processus d'intégration où l'individu, suite au choc des réalités, fait la triste constatation que son passé dans la secte s'avère bien inutile, du moins, pour vivre au sein de la société moderne. Il apparaît évident

pour l'individu qu'une vie en société ne peut s'appuyer sur les bases qu'il a reçues au sein de la secte, comme en témoigne ce long extrait :

C'est difficile... Cela nécessite un grand courage moral en fin de compte. Plus l'addiction a été longue, plus ce sera dur. Il faut un déclic pour que les yeux se dessillent, pour voir les choses et les gens avec un cœur neuf. Cependant, un déclic ne suffit pas; il procède d'une longue suite d'observations et d'expériences le plus souvent malheureuses. Il entraîne un choix douloureux auquel on ne peut procéder du jour au lendemain : comment admettre que l'on s'est trompé si lourdement et pendant si longtemps ? Quel sens donner à toutes ces années gâchées ? Cette seule pensée, qui revient à nier toute son existence, effraie celui qui la porte et le pousse à la refouler le plus loin possible pour s'accrocher davantage à tout ce qui fait sa vie depuis si longtemps. Cette situation constitue souvent une barrière mentale infranchissable... (S10, p. 173)

L'ex-sectateur fait ensuite la prise de conscience que l'univers sectaire n'est plus le seul monde véridique, que sa communauté d'appartenance n'est dorénavant qu'un groupe religieux parmi d'autres et que le *monde* ne peut plus garder la charge significative que la secte lui a procurée depuis longtemps. Cette phase, caractérisée par une sorte d'éveil, crée une rupture chez l'individu, soit un *choc biographique*, qui conduit à «désintégrer la réalité massive intériorisée au cours de la prime enfance» (Berger et Luckmann, 2003, p.195).

J'ai réalisé qu'il y avait un monde, que le monde n'était pas le monde, que le monde faisait partie de la réalité de [mon groupe]. Et j'en suis venu à réaliser que franchement [mon groupe] est une moindre réalité. (Maurice)

Ça m'a pris du temps à comprendre que mon groupe, c'était un groupe parmi d'autres, je ne sais parmi combien de groupes. Il n'y a pas qu'un groupe, pas qu'une vérité, pas qu'une religion et il n'y a pas de telles choses comme «le monde» et «un groupe». (Sara)

Émile exprime ici qu'il est difficile de faire marche arrière après une telle prise de conscience :

Quand tu as pris conscience de telle ou telle réalité, tu ne peux plus fermer les yeux et dire que tu l'as oubliée, c'est là. Tu aimerais pouvoir revenir en arrière. J'aimerais ne pas avoir pris conscience de ces choses-là. (Émile)

Précisons que ce choc des réalités est proportionnel au degré d'adhésion religieuse de l'individu dans la secte car il se vit principalement dans les zones signifiantes affectées par la vision du monde intériorisée. C'est donc Émile, Maurice, Julie, Luc et Sara, parmi nos

répondants, qui ont subi le plus vivement ce choc des réalités. Carole et Mona, ayant relativement rejeté le nomos religieux de leur groupe, ne parlent pas de cet aspect dans leur récit.

Je dirais que ma réaction a été inconsciente mais ça a été une réaction normale et extrême. C'est-à-dire que je me suis dit : «Aujourd'hui, je dois intégrer ce que j'ai toujours considéré comme mauvais avant [...] Cela a été très très difficile. (Émile)

Nous voyons que parmi nos sources secondaires, certains ont également subi ce choc :

J'ai décidé de lâcher tout ça, qu'il n'y avait rien de bon, que tout ça avait été des mensonges qu'ils nous avaient dits. Quand je suis arrivée dans le monde normal comme on dit, c'était un choc pour moi de voir que le monde ne se portait pas plus mal que d'autres et que la guerre, c'était pour faire peur au monde et pour te faire marcher droit. (S9)

Le vrai monde : ils nous ont donné une vision particulière de ce à quoi le monde ressemblait. Quand je suis sorti, ce n'était pas du tout comme ils avaient dit. C'était faux.¹⁰ (S6)

Ce choc des réalités est salutaire. Il ouvre la perspective d'une resocialisation rendue possible par la déconstruction de certains éléments signifiants de la socialisation primaire. Selon Berger et Luckmann (2003), cette étape de la déconstruction est cruciale à la resocialisation. Par contre, selon ce qui se dégage des entrevues, ce choc génère une profonde anomie qui risque d'atteindre les individus au point que certains songent sérieusement au suicide.

Cette phase de déconstruction est caractérisée par la perte de la réalité signifiante de la secte, laquelle a été pour l'enfant, rappelons-le, à la fois la famille, le milieu d'appartenance, l'école, l'Église, la seule société viable sur terre ainsi que l'unique endroit choisi par Dieu. C'est là une des perspectives relevées par le Dr. Perry lors de son étude sur les enfants de Waco dont nous avons discuté dans notre revue de la littérature :

¹⁰ «Real world: they told us, they gave us a particular vision of what the world was like when I come out, it wasn't anything like they said. It was false.»(S6) C'est nous qui traduisons.

Un des aspects les plus troublants de la souffrance des enfants des sectes, selon Perry, c'est qu'ils n'ont rien auquel ils peuvent «retourner». La pensée, le comportement et la vie sectaires sont tout ce qu'ils connaissent.¹¹ (Tigger, 1993, p. 2)

Il semble par ailleurs que l'intégration ne puisse être possible sans traverser cette étape cruciale de l'anomie que nous considérons comme la plus décisive. Elle semble effectivement caractériser cette phase de déconstruction essentielle à la réussite de l'intégration. Devant le défi que peut constituer cette étape difficile de l'anomie, l'individu qui demeure à ce stade risque de sombrer dans la dépression, voire tenter un acte suicidaire à moins qu'il décide de retourner à la secte. Nos informateurs nous ont relaté deux cas d'enfants élevés en milieu sectaire qui n'ont pas traversé cette période anémique et qui ont choisi de retourner à la secte¹².

Le premier individu est retourné après vingt années vécues au sein de la société. Durant tout ce temps, il n'a pas été en mesure de garder un emploi stable ni de se créer un réseau social en-dehors d'anciens membres de son groupe. De plus, il a développé un sérieux problème d'alcool qu'il a tenté, en vain, de régler. Chaque tentative, par le recours à certains programmes spécialisés, a échoué. Au moment d'écrire ces lignes, il y a maintenant un an que cet individu est retourné à la secte. Depuis, il est demeuré sobre et fonctionne normalement dans le cadre du travail qui lui a été assigné. Le deuxième cas est similaire. Après quinze ans passés au sein de la société, l'individu a changé d'emploi maintes fois, n'a pu entretenir de relation stable et a développé un problème de toxicomanie. Après avoir échoué plusieurs programmes de réhabilitation, il se retrouve à la rue. Devant cette impasse, il choisit de retourner à la secte. Lui aussi, depuis son retour, fonctionne bien. Il a subi avec succès une cure de désintoxication et s'adonne aux tâches qui lui sont assignées avec joie. Il semble que pour ces individus, la société ne leur procure pas un nomos suffisamment stable et encadrant. Rivest (1994), cité au chapitre III, soutient que malgré le temps passé en société,

¹¹ «One of the most disturbing aspects of the harm child cult members suffer, according to Perry, is that they 'have nothing to go back to. Cult life, thought and behavior, are all they know.'» (Tigger, 1993, p. 2) C'est nous qui traduisons.

¹² Nous les avons d'ailleurs rencontrés tous les deux et nous pouvons confirmer les propos de nos informateurs à leur sujet.

il ne se crée pas de liens d'attache suffisamment forts entre l'individu et la société. Le contraste est trop grand entre la société contraignante et restrictive qu'est la secte et la société dominante appréhendée comme un *monde* athée, sans règle et sans morale. L'individu vit ainsi une situation d'anomie. Retourner à la secte, c'est retourner dans la seule véritable réalité qui fasse sens pour lui, en lui fournissant des repères moraux et comportementaux.

Un troisième récit provient d'une bande vidéo de nos sources secondaires¹³. L'auteur l'a fait parvenir aux médias juste avant de se suicider. Nous considérons que le problème de l'intégration a été suffisamment important pour lui puisqu'il le mentionne dans ces propos qui, rappelons-le, sont les derniers de sa vie. Reliant lui-même ses pensées suicidaires à sa difficile tentative d'intégration sociale lors des quatre années vécues depuis sa sortie de la secte, cet extrait nous apparaît représentatif de ce phénomène violent et radical qu'est l'anomie :

J'ai essayé tellement de choses, essayant en quelque sorte de m'intégrer, de vivre, vous savez, une vie normale. [...] J'ai vraiment essayé de m'intégrer. J'ai vraiment essayé. [...] J'ai toujours eu l'impression que les ressources que j'avais n'étaient pas adéquates et que peu importe ce que je faisais [...], je n'y arrivais pas.¹⁴(S5)

Les idées suicidaires, j'ai essayé de m'en éloigner. Ça a fonctionné pour un temps mais ça revenait toujours. [...] C'est plus difficile que je croyais que ce serait. [...] Je n'ai vraiment rien à perdre, je ne veux pas vivre ma vie de la manière qu'elle se passe en ce moment. J'ai essayé pendant quatre ans. Bien sûr, ce n'est pas très long mais j'ai l'impression que ça a duré l'éternité ! Chaque jour, si ça avait été juste un petit peu mieux, un petit peu mieux, dans mes émotions, mentalement, pour moi, ça aurait été correct. Ça m'aurait donné espoir. Mais ça empirait. Chaque journée était pire que le jour d'avant. [...] Ils [les leaders] ont tellement joué avec nos esprits qu'on ne peut plus continuer. On ne peut vraiment plus continuer.¹⁵ (S5)

¹³ Nous avons visionné la bande vidéo et avons côtoyé des gens qui ont connu l'auteur.

¹⁴ Nous avons omis dans la traduction les propos vulgaires de cette citation : «I've tried so many things, trying to, ah, trying to somehow fit in. Somehow to find, you know, a normal life. I was really trying to fit in. I really was. [...] I always felt like the resources that I had just weren't adequate and that no matter how much I did, [...], it just wasn't happening. [...] (S5) C'est nous qui traduisons.

¹⁵ Nous avons omis dans la traduction les propos vulgaires de cette citation : «suicide, and I try to push it away. I'm successful for awhile, but it'd always come back. [...] Its harder than I thought it would be. [...] But [...] I don't really have anything to lose, I think, and [...] I don't want to go through my life, [...], the way it is now. I've tried for four years. Sure, its not long. Feels like a fucking lifetime. It feels like a goddamn lifetime to

L'anomie se trouve présente à divers degrés tout au long du processus d'intégration, que nous avons pu repérer à travers quelques-unes des grandes variables qui traversent l'ensemble des entrevues.

Comme l'étude psychosociologique de McClosky et Schaar (1965) que nous avons résumée au chapitre III l'a montré, l'éducation, la socialisation et la croyance marginales forment les éléments importants qui peuvent créer chez les individus un état d'esprit anémique. Quoique l'isolement et le manque d'éducation puissent nourrir le sentiment anémique de nos informateurs, c'est surtout leur socialisation, par le biais de *croyances déviantes* ou *marginales* (qualifiées ainsi par les chercheurs), qui semble contribuer de façon importante au problème d'anomie. Il n'est pas étonnant en effet que les enfants perçoivent d'emblée la société comme étant absente de normes, étant donné que cette vision correspond aux croyances marginales transmises par leurs parents. Bien plus, ces croyances procurent aux enfants des repères avant tout religieux qui ne sont d'aucune utilité pour fonctionner hors de la secte. Sara associe effectivement sa difficulté d'intégration aux croyances sectaires qu'elle continuait d'entretenir : «Je me retrouve dans la société et j'essaie d'appliquer des croyances ou des doctrines et ça ne marche pas. Comme tu n'as pas d'autres références, tu réfères toujours à ce que tu connais. Tout ce que j'avais comme base, c'était du sable mouvant!»

Nous pourrions supposer que cette anomie est causée par le fait que certaines personnes aient été coupées totalement de la société environnante ou encore qu'elles aient reçu une instruction ou scolarisation assez sommaire. Or, bien que ces éléments jouent un rôle dans l'état anémique que certains de nos informateurs ont vécu ou vivent encore, ce qui semble constituer le noyau central qui se dégage de nos entrevues, c'est que l'anomie est ancrée profondément à la vision du monde, au *nomos* qui a été transmis et à la construction de l'identité, soit les trois paramètres dominants de la socialisation première sectaire que nous avons repérés antérieurement.

me. [...] everyday, if it had just gotten a little better, a little better. Even emotionally, mentally, for me, and it would have been Ok. It would have given me hope. But it's gotten worse. Every fucking day has been a little worse than the day before. [...] You fuck with their minds so much that they can't go on? They really can't go on.» (S5) C'est nous qui traduisons.

Par ailleurs, réaliser que sa vision du monde, son identité et le nomos sectaire ne peuvent se reproduire au sein de la société moderne, c'est de faire la troublante constatation d'avoir perdu tous ses repères. Ce bouleversement total dans l'environnement social de l'individu le place conséquemment dans une situation d'anomie profonde. Sa vie ne fait dorénavant aucun sens. Le sens primaire ne disparaît pas. Il doit faire face à la terreur anomique du chaos et il expérimente le vide existentiel de façon intense.

La situation de Maurice illustre bien ce propos. Il vit cette étape de son intégration comme s'il était entre deux mondes. D'une part, il prend la ferme décision de quitter et ne veut pas retourner à la secte. D'autre part, demeurer *dans le monde* signifie pour lui que sa vie est sans valeur, dénuée de sens et que depuis qu'il a quitté, il a perdu son âme. Dans cette perspective, il s'attend à ce qu'un événement maléfique survienne actualisant ainsi le jour de sa mort.

Selon la rationalité sectaire, l'unique alternative à son malaise serait de retourner à la secte, ce à quoi il s'objecte fermement. N'ayant aucune autre nouvelle vision du monde ou rationalité, Maurice est tourmenté par le fait de ne voir d'autre alternative que d'actualiser un suicide pour mettre fin à son malaise anomique.

Cette phrase semble être un refus des deux seules alternatives que lui propose sa vision du monde : «Je ne vais pas mourir et je ne vais pas retourner à [mon groupe]». Demeurer dans le *monde* signifie pour lui de vivre dans l'angoisse que la mort peut survenir, et retourner à la secte, signifierait d'être protégé de la malédiction attendue. Trouver une raison valable, un sens à la vie dans cette nouvelle société semble impensable, étant donné que pour Maurice, ce n'est que la secte qui est en mesure de lui fournir le sens existentiel qui lui manque :

Cette phrase m'a trotté dans la tête pendant dix ans : «C'est fini, c'est terminé tout est fini !». [...] J'étais vraiment déprimé. Je ne peux pas continuer, je vais me tuer... J'ai été tourmenté par ce concept pendant les dix premières années [...]. «Je ne vais pas mourir *et* je ne vais pas retourner à [nom du groupe]» C'était un vrai choc pour moi. [...] Ma vie n'avait plus de signification. C'est fait [le départ], pourquoi continuer ? [...] Il fallait que je trouve une raison pour continuer. (Maurice)

Le fait d'être incapable d'adhérer à une autre logique que celle de la secte suscite chez Maurice un état où il se trouve en situation d'anomie profonde.

Contrairement à Maurice, Sara a effectué une tentative de suicide que nous pouvons qualifier, en écho à Durkheim, de suicide anémique. À cette époque, soit quatre ans après avoir quitté la secte, il était encore impossible pour elle de concevoir qu'il existait d'autres repères valables et légitimes que ceux de la secte. Consciente, par le choc des réalités, qu'elle perdait ses repères un à un, elle se trouvait dans une situation anémique insupportable :

Ce qui est arrivé, c'est que plus j'essayais d'avoir une vie normale, plus je me confrontais à des problèmes. [...] Plus j'avais, plus mon monde se démolissait, plus je voulais me suicider. Personne ne comprenait ce qui se passait. C'était assez pénible. [...] Dans le temps, ça s'est vécu comme la destruction de mon monde, de tout ce en quoi j'avais cru. (Sara)

Ainsi, l'individu qui réussit à survivre à cette phase de déconstruction – sans retourner à la secte ou sans se suicider – est susceptible de parfaire son processus de resocialisation. Nous terminons cette section par une citation du Dr. Perry provenant de son rapport de recherche sur les enfants de Waco qui résume bien ce que nous avons pu nous-mêmes constater:

Un ensemble complet de nouvelles empreintes intérieures et de nouveaux scripts cognitifs devront être fournis à ces enfants malchanceux. En même temps, de reconnaître que ce qui vous a été enseigné peut ne pas être vrai et d'intérioriser que quelque chose que vous avez appris peut être faux et mauvais, est une tâche extrêmement difficile.¹⁶ (Perry, 1993b, p. 6)

5.1.5 La resocialisation

Ce stade de déconstruction traversé, la resocialisation, ce processus qui reconstruit la réalité subjective, est maintenant possible. Les informateurs l'auront vécu par le biais d'une relation avec un autrui significatif, ces agents socialisateurs que sont les professeurs, d'autres

¹⁶ «A whole new set of internal landmarks and cognitive scripts will have to be provided for these unfortunate children. To, at the same time, acknowledge that what you have been taught may not be true and internalize something which you have been taught may be wrong and evil, is an extremely difficult task.» (Perry, 1993b, p. 6) C'est nous qui traduisons.

anciens membres de sectes ou de nouvelles relations qui exercent sur eux une influence considérable. Influencés par leur vision du monde, nous savons que ces individus, dans leur rapport avec autrui, ont démontré d'emblée une attitude asociale. Mona insiste sur ce point : «J'ai un tempérament extrêmement sociable mais pas social, je suis très sauvage» et Émile utilise les mêmes termes pour s'exprimer: «Je n'ai pas dit que je ne suis pas sociable, j'ai dit que je ne suis pas social. Je suis très sociable avec les gens, mais je suis plutôt solitaire et renfermé.» Nous nous sommes posé la question à savoir comment ces individus avaient pu passer d'un état anémique où la peur du monde avait créé chez eux cette attitude asociale à une ouverture de relations avec ceux qu'ils ont déjà considérés comme des étrangers ou des gens dangereux.

Nous l'avons vu précédemment, certains informateurs maintiennent, durant le processus d'intégration, une crainte à l'effet que les enseignements de la secte soient vrais. Cette crainte se traduit par un comportement vigilant où l'observation attentive des événements et des gens rencontrés dans leur quotidien, se fait dans l'intention de se sécuriser. Étant donné le type de risque encouru lors du départ, ces nouveaux observateurs ont besoin de vérifier si oui ou non, les malédictions qui leur étaient réservées se concrétiseraient. Encore impressionnés par la vision intériorisée du monde, il semble que les *gens du monde* fassent l'objet d'une observation particulière. Émile et Maurice apparaissent intrigués par ces individus, et tentent, par l'observation, de saisir les comportements de ce monde étranger :

La manière dont les gens fonctionnaient : je ne comprenais pas leur fonctionnement. Je ne comprenais pas pourquoi ils fonctionnaient comme ça. Je voyais ce qu'ils faisaient, je voyais comment ils le faisaient, mais je ne comprenais pas ce qui les amenait à agir comme ça. (Émile)

Durant les dix années suivant ma sortie, j'ai continué à être fasciné par ce qui faisait lever les gens le matin pour aller travailler à chaque jour. (...) J'ai passé dix ans à me poser la question : «Qu'est-ce qui fait lever ces gens le matin pour aller travailler s'ils n'ont pas de vie réelle ? » (Maurice)

Cette surveillance systématique du monde qui les entoure produit chez nos informateurs un effet pervers. Comme la réalité quotidienne démontre que les événements attendus (selon les enseignements religieux) ne se manifestent pas et que les gens du monde ne sont finalement pas si *méchants*, l'individu s'ouvre peu à peu et constate qu'un autre

monde existe *réellement*. Sara illustre cette analyse: «J'ai commencé à réaliser que le monde était pas mal plus grand».

Ce constat produit peu à peu «l'abandon d'une quête de consistance et la reconstruction d'une réalité *de novo*.» (Berger et Luckmann, 2003, p. 220). Nous remarquons dans les explications fournies par nos informateurs qu'à mesure que le *monde* perd pour lui son caractère diabolique, l'individu démontre une attitude d'ouverture face à d'autres individus que ceux de la secte. Les commentaires abondent sur cette question et nous avons choisi de reproduire ici plusieurs citations :

Je me convainquais avec mon quotidien. [...] Aussi pas juste ça, je rencontre du monde qui ont de l'allure, ce n'est pas du monde envoûté par Satan. Cette femme-là est pleine d'amour, ça a de l'allure, cet homme-là a du bon sens. Au travail, je regardais les gens et je me disais : c'est correct, il n'y a pas de problèmes ! (Mona)

Oui, je me rappelle avoir vécu un choc, littéralement ! Je me suis dit : «Donc ces personnes en fait pensent, ressentent et ont une vie !» [...] L'idée qu'ils avaient de l'amour et qu'ils vivaient. [...] En fait, j'ai été conscient de ça seulement après avoir quitté, après dix ans de sortie ! (Maurice)

Un jour ma thérapeute m'a dit : défie la réalité. Vérifie s'il y a vraiment un résultat dans la réalité. Et ça, ça m'a vraiment aidée. [...] Peu à peu j'ai pu me faire des amis et j'ai réalisé que les «gens du monde» n'étaient pas si méchants. [...] J'étais toute surprise de constater qu'il y ait du monde qui s'aimait et qu'il y avait du bon en eux. (Sara)

Mais à mesure que tu avances dans la vie, tu rencontres des gens, [...] ils ne sont pas aussi mauvais qu'ils nous le disaient. «Tu as l'air d'un bon gars, qu'est-ce qui se passe avec toi? Tu es supposé être mauvais ! Tu m'as donné de l'argent alors que tu n'avais pas à faire ça ! Tu m'as parlé et tu es sympathique avec moi !» À mesure que tu avances dans la vie, tu es renforcé par tout ça et c'est comme ça que tu atteins la force à l'intérieur de toi. (Gilles, Groupe 1)

Si les gens de l'extérieur sont si horribles et qu'ils seront détruits, pourquoi y a-t-il tant de gens gentils dehors ? ¹⁷(S7)

Cette nouvelle attitude d'ouverture permet de développer un lien d'attachement social (Rivest, 1994) qui dilue par le fait même l'effet d'anomie et qui favorise l'intégration en

¹⁷ «If anyone of the outside is so horrible and they are gonna be destroyed, why are there so many nice people out there?» (S7) C'est nous qui traduisons.

société. L'attachement à de nouveaux autrui significatifs est d'ailleurs primordial dans le processus de resocialisation que Berger et Luckmann définissent comme la réinterprétation d'un passé «de façon à se conformer à la réalité présente (...)» (Berger et Luckmann, 2003, p. 222). La resocialisation permet de changer de réalité signifiante et d'univers symbolique; elle est dorénavant médiatisée à divers degrés par le biais d'autres individus significatifs.

Les informateurs relatent le rôle important des gens qu'ils ont rencontrés à leur sortie qui les ont aidés dans leur intégration. Après sa sortie, Julie s'est mise en contact avec son père qui n'avait jamais vécu au sein de la secte, elle témoigne de son rôle d'agent socialisateur : «Je le questionnais, j'avais besoin de réponses sur certaines choses.» Par la suite, elle s'est mise, avec Maurice son mari, à côtoyer des personnes qui avaient elles aussi, grandi au sein de groupes sectaires et qui avaient vécu des choses similaires. Pour Maurice, c'est plutôt ses enfants, qui n'ont pas grandi au sein de la secte, qui agissent comme médiateur de la nouvelle réalité et qui atteignent véritablement son sentiment anémique. «Mes enfants, lentement ils m'ont convaincu que la réalité existait en-dehors de [mon groupe] [...]. Avec mes enfants, je réalisais que ce n'était pas complètement fini!» Pour ce qui est de Luc, sa mère et son directeur d'école l'ont aidé considérablement lors de son intégration. Pour Mona, c'est la responsable de la maison d'accueil où elle a vécu à sa sortie qui a agi comme agent socialisateur, lorsque son père/leader avait réussi à la rejoindre au téléphone en dépit d'une ordonnance de la cour et qu'il utilisait le langage apocalyptique pour lui ordonner de revenir.

Il m'a mise en doute : « Les cloches ont sonné, les cloches ont sonné¹⁸ » et puis Tantine me disait : « Regarde, il n'y a pas de cloches qui sonnent » Par la suite, j'ai continué à vivre, à me trouver un travail et je me disais : « Regarde, il n'y a pas de cloches qui ont sonné, il n'y a rien qui est arrivé ». (Mona)

Le rapport aux autres significatifs permet peu à peu une ouverture plus large à la société en général. Les informateurs soulignent un autre élément non négligeable qui collabore grandement au processus de resocialisation : l'accès à l'information, à la littérature et à l'éducation.

¹⁸ Symbolique apocalyptique utilisée au sein du groupe de Mona.

Nous n'avons pas été étonnée, considérant la socialisation religieuse totalisante que ces enfants ont vécu, de réaliser que nos informateurs ont cherché beaucoup d'informations sur les sujets religieux et celui des sectes. Émile a fait des études, notamment en théologie et en sociologie : «Je voulais essayer de comprendre ce qui amène des gens à suivre des groupes religieux [...]. J'ai toutes sortes de bouquins qui traitent des comportements et des croyances.» Luc et Carole nous informent d'avoir beaucoup lu sur la question des sectes et l'intérêt de Maurice pour ce sujet apparaît insatiable : «J'ai lu tous les livres, j'ai lu chaque livre sur les questions sectaires, je suis allé à tous les congrès.» Enfin, Julie et Sara ont ressenti le besoin de prendre des cours d'exégèse afin de situer la Bible dans un contexte moins fondamentaliste.

Le processus de resocialisation ainsi amorcé permet la mise en doute de la vision du monde intériorisée lors de la socialisation première. Julie témoigne qu'elle récupère de plus son jugement critique, notamment en ce qui concerne les enseignements doctrinaux :

Mon mari et moi avons commencé à examiner les choses qu'on avait reçues. [...] Nous avons commencé à peser le pour et le contre : ce que je crois qui est vrai et ce qu'ils disaient être la vérité. Discerner : si elle [la leader] a dit ça et ça, nous savons que ce n'est pas vrai, donc quand elle disait ça et ça, ce n'est probablement pas vrai non plus. (Julie)

Il est intéressant de constater que ce processus de resocialisation fait en sorte que les individus récupèrent leur jugement critique, leur pouvoir décisionnel et leur liberté. Ainsi, réussir à fonctionner en société signifie pour le citoyen d'adoption de ne plus appréhender la société moderne comme *le monde*, porteur de significations terrifiantes, mais comme une société habitée par des êtres humains qui partagent, différemment de la secte, des valeurs et un code moral. Pour conclure sur ce point, nous laissons le lecteur sur cette parole de Luc prononcée avec espoir : «Je suis maintenant dans une étape de reconstruction... »

5.2 L'identité

5.2.1 Construction de l'identité

Nous avons décrit brièvement au chapitre II le processus de formation de l'identité selon les théories apportées par Mead. Nous savons que ce dernier conçoit ce processus principalement à partir d'un rapport de l'enfant avec des «autres significatifs». L'enfant, d'abord par *l'imitation* de ces personnes influentes, apprend son rôle social. Ensuite, il s'intègre peu à peu dans la société régulée en *s'identifiant* à ses figures d'attachement et enfin, étant *reconnu* comme acteur social par ces mêmes autres significatifs, il démontre qu'il a bien *intériorisé* l'«esprit» du groupe social auquel il appartient.

Dr. Perry et son équipe ont été fascinés par le comportement social des enfants de Waco qui venaient tout juste de sortir de la secte. Un des premiers réflexes de ces enfants a été de rétablir, entre eux, la structure sociale et organisationnelle qui était présente au sein du groupe davidien. Par exemple, un des enfants s'est improvisé leader, *imitant* les comportements de David Koresh avec les autres enfants (Perry, 1993c) faisant ainsi la démonstration de cette phase imitative dont Mead fait mention.

Plusieurs de nos répondants ont spécifié avoir vécu un problème d'identité à la sortie de la secte. Nous avons cherché à détecter ce qui composait la spécificité du processus de construction identitaire des enfants élevés en milieu sectaire, afin d'en relever l'impact sur le processus d'intégration. En parallèle aux théories de Mead, nous avons vu que :

- L'*identification* aux autres significatifs se fait par le biais d'une relation avec le leader du groupe, qu'elle soit positive ou négative, étant donné que la plupart de nos informateurs n'ont eu, dans leur enfance, que peu de contacts avec leurs parents, sauf dans le cas où le leader était lui-même le parent.
- L'*intérieurisation* de l'«esprit» de la secte se traduit par l'apprentissage d'un rôle défini selon la vision du monde sectaire : un rôle spirituel et utopique forgé bien souvent selon la vision eschatologique du groupe.

- La *reconnaissance* du rôle social par les leaders se fait par une survalorisation des qualités élitistes, uniques et supérieures attribuées aux gens de la nouvelle génération.

Enfin, selon le degré de rupture du groupe avec l'extérieur, la construction identitaire des enfants se fait dans un contexte où leur avenir est prédéterminé par les leaders. Les enfants des leaders notamment, sont formés en fonction de constituer la relève du leadership.

5.2.1.1 Identification aux autres significatifs

Pour l'enfant de la société, ce sont d'abord ses parents qui représentent ses autres significatifs. Comme le spécifie l'étude de Siskind (1999) que nous avons vue au chapitre IV, ce n'est pas nécessairement le cas pour l'enfant des sectes. Selon Siskind, la particularité du rôle parental dans la secte est le transfert – du parent au leader – de son rôle, sa fonction auprès de l'enfant et son autorité parentale. Même si certains informateurs affirment s'être identifiés fortement au leader, d'autres comme Gilles (Groupe 1) par exemple, ont manqué cet aspect important de la relation parentale où l'enfant s'identifie fortement au parent :

Les gens s'identifient à un *role model*. Tu n'as jamais vécu ça, tu n'as jamais passé ce processus de t'identifier à quelqu'un. Tu n'as jamais eu ton père... C'est le rôle le plus important pour un petit gars. Il m'a abandonné. (Gilles, Groupe 1)

Le leader demeure tout de même une figure importante d'identification. Les théories de Berger et Luckmann insistent sur l'aspect affectif des rapports d'attachement avec la figure avec laquelle l'enfant s'identifie lors du processus de socialisation première. Même si les leaders respectifs de Maurice et Émile n'étaient pas leur parent contrairement à Mona, Sara, Carole et Julie, ces derniers se sont particulièrement identifiés à leur leader par le biais d'un lien significatif. Dans les deux cas, les aspects affectifs et émotifs étaient bien présents au sein de leur relation avec le leader. Maurice spécifie que même s'il redoute la leader et qu'il est terrifié par les Anciens, à un certain moment, il vit intérieurement un rapport très proche et très privilégié avec elle : « Dans ma tête, j'ai développé une histoire d'amour avec [ma leader] lorsque j'avais 16 ans [...]. Elle a été une des passions de ma vie ! » Émile raconte à

son tour que le leader, qui l'accueillait dans sa maison comme son propre fils, lui procurait l'affection qu'il n'avait pas dans son milieu familial violent :

Il [mon leader] était très chaleureux et très humain. Tu sais, il vient te parler... Quand tu es habitué à te faire battre et qu'il vient te mettre la main sur l'épaule, passe la main dans les cheveux et te dit : «Viens mon grand, prends-toi quelque chose !». Pour moi, c'était un père... (Émile)

La charge affective de la relation collabore au processus d'intériorisation et d'identification :

Elle [mon leader] était la perfection. Elle était la plus développée et tout le monde voulait être comme elle. [...] Elle était la seule sainte pour tous. Le but était de devenir comme [mon leader] pour que lorsque l'Apocalypse arriverait, le monde aurait regardé [mon leader] et ses adeptes, et aurait demandé à ses petits doigts et ses mains, qui étaient nous, de mener le monde pour elle. (Maurice)

Je me suis très identifié à eux [la famille du leader] parce que, à partir de ce moment-là, j'avais une place. J'étais accepté, j'étais apprécié. C'était merveilleux. [...] Je l'admirais [le leader]. J'avais de l'admiration pour lui, ce n'était pas une crainte. (Émile)

Émile, qui est devenu plus tard prédicateur, s'est vite identifié au fondateur de son groupe :

J'ai souvenir de lui [le fondateur]. Il était très bon orateur d'ailleurs. Un petit bout de bonhomme qui faisait des discours à l'emporte-pièce, absolument terrifiant. Il était capable de faire pleurer le monde, les faire rire, les faire trembler, comme ça ! C'était un communicateur extraordinaire ! Je n'ai jamais vu un orateur comme ça depuis ! Ça m'a marqué. (Émile)

5.2.1.2 Identité spirituelle et utopique

L'intériorisation de l'«esprit» du groupe social qu'est la secte est un élément non négligeable dans la formation identitaire des enfants des sectes. En effet, cette société aux valeurs conformistes et anti-modernes forme l'enfant à un rôle forgé par la vision du monde et les croyances religieuses du groupe religieux fermé. La cohérence interne dans l'utilisation des symboles (Coleman, 1999) apocalyptiques permet l'intériorisation d'un rôle qui peut être celui d'une mission ou d'une vocation bien spéciale perçue dans une perspective de fin du monde et de rétablissement du Royaume du Christ.

Berger et Luckmann (2003), auxquels nous avons référé dans notre chapitre II, comparent la «pensée utopique» à l'idéologie en lui conférant un pouvoir déformant la réalité à l'image de l'utopie, ce qui ne serait pas le cas de l'idéologie. Nous invoquons également la définition de l'utopie de Séguy, qui la désigne comme étant un «type-idéal de fonctionnement idéologique» (1999). Dans cette perspective, nous postulons que l'intériorisation d'un rôle à forte tendance idéologique comme celui par exemple de s'identifier au rôle de *prophète* peut conduire peu à peu des individus, lors d'un processus de socialisation au sein d'un «groupement volontaire utopique» (Berger et Luckmann, 2003), à s'identifier à une *identité utopique*.

Nous voulons apporter à ce stade-ci une précision. La fonction à laquelle l'enfant des sectes est préparé peut se traduire, comme pour le prêtre ou le missionnaire de traditions religieuses mieux connues, à un choix mû par une rationalité en valeurs – théorie webérienne abordée au chapitre III – qui s'articule par des activités concrètes telles qu'évangéliser sur la rue ou partir pour les pays du tiers monde. Pour l'individu issu d'un groupe apocalyptique, sa vocation porte une dimension additionnelle : elle bénéficie d'une portée symbolique, intemporelle, voire éternelle, mais non moins objectivée. Le rôle utopique est le fruit d'une rationalité appuyée sur une logique symbolique et religieuse où l'individu croit déjà faire partie de la réalisation des prophéties apocalyptiques. Cette fonction, qui a peu en commun avec une carrière ou un métier, est perçue comme une vocation et une mission essentielles à la réalisation du plan divin qui fait non seulement partie intégrante de l'identité de l'individu mais constitue probablement, dans le contexte sectaire, une de ses plus importantes composantes (on pense d'ailleurs ici à l'étude de Max Weber sur l'éthique puritaine du travail comme vocation).

Citons par exemple le cas de Sara qui, jeune adulte, même si elle jouait de la musique lors du culte et s'occupait des jeunes dans son groupe, s'est d'abord identifiée à une fonction prophétique. Ce rôle prend pour elle une telle importance qu'il absorbe d'autres facettes de son identité : «Je n'étais pas une personne, j'étais une *prophète*. Je n'étais pas Sara, j'étais *prophète*.» Sara explicite ici comment elle saisissait la signification de sa fonction apocalyptique :

Le fondement de tout ça, c'était d'être préparé pour la fin des temps. Si nous étions capables aujourd'hui d'entendre l'Esprit 24 heures par jour, le Jour où Jésus reviendrait, le Jour des tribulations ou quand les mauvais jours arriveraient, nous serions prêts et nous serions protégés. La façon d'être protégé serait d'entendre l'Esprit en tout. On nous disait que le groupe était une sorte de «désert» où nous recevions la formation pour apprendre à entendre et à obéir à l'Esprit pour les mauvais jours qui étaient imminents. (Sara)

Nous retrouvons le même phénomène chez Julie. Lorsque nous lui avons posé la question concernant sa fonction dans son groupe, elle a eu peine à nous expliquer clairement son rôle au sein de la secte. Elle a utilisé des termes symboliques qui avaient pour elle, de toute évidence, une grande signification idéologique, mais nous l'avouons, qui ont été pour nous difficiles à saisir. Elle nous a parlé par exemple «d'être dans le portail», une position spirituelle qui ultérieurement, aurait pu la faire accéder à la fonction de prophète qui était située, dans la hiérarchie sectaire, à un niveau supérieur. Il est intéressant de noter que même si Julie était très active concrètement au sein de la secte, qu'elle s'occupait des délinquants et surveillait le dortoir des filles, elle n'a jamais fait mention de ces activités comme faisant partie de sa véritable fonction au sein de la secte. Elle se croyait appelée à une fonction de virtuosité prophétique.

J'étais supposée être une des personnes *dans le portail, dans l'entrée, sur les piliers*. J'étais *dans l'entrée*. J'étais une de ces personnes spéciales *dans l'entrée*. Les gens étaient derrière moi afin de prendre ma place à mesure que j'avancais. C'était une position élevée, c'était une position spirituelle, une position honorable que tous voulaient avoir. Nous étions les leaders, nous étions les gens qui arrivaient juste en dessous de la prophète [la leader]. C'était un titre qui est très valorisant, au-dessus des autres. À un moment donné, je serais probablement devenue une *prophète*. (Julie)

Quant à Maurice, il se dit *lieutenant de la leader* qu'il considère être Dieu. Encore une fois, ces termes portent pour Maurice la valeur de tout ce à quoi il s'est identifié. Dans les faits, il était travailleur social spécialisé en violence familiale, mais aucun lien ne s'établit dans son esprit entre sa profession et sa vocation de *lieutenant*. Cette fonction constitue l'intériorisation d'un rôle idéologique, basé sur une vision apocalyptique de la réalité qui lui procure une identité utopique.

Je vieillissais et je réalisais que j'étais meilleur à performer comme un *lieutenant*. [...] [lors des événements de l'Apocalypse] Les gens désespérés auraient choisi [mon leader] pour diriger le monde à leur place. Si nous étions assez bons pour être comme

elle [la leader], elle aurait fait de nous ses *lieutenants* pour diriger le monde. Nous étions ce que nous appelions les *Fils du Christ manifesté*. Nous parlions en fait seulement de Jésus et de Dieu. L'idée, c'est que Jésus n'était pas nécessaire parce que *la Prophète* était là. Et Jésus faisait seulement partie de la Sainte Trinité. Le Père et l'Esprit-Saint ne faisaient que surveiller les choses parce que le moment où le Père et l'Esprit-Saint prendraient charge n'arriverait peut-être que dans le mille ans de perfection. En attendant, [mon leader] planterait et commencerait le mille ans de perfection. (Maurice)

Bien entendu, ce ne sont pas tous les jeunes sectateurs qui s'identifient à la fonction symbolique proposée. Parmi nos informateurs, Mona et Carole sont celles qui ont le plus résisté à ce statut. N'ayant jamais vraiment adhéré à la spiritualité de la secte, il devenait difficile pour elles de concevoir un tel avenir. De toute évidence, Mona ne s'identifie pas à la fonction prophétique proposée lorsque, avec un ton ironique, elle décrit la situation : «On me disait que la fin du monde arriverait et que moi j'étais une grande prophète. Tu ne savais pas ça? Moi, je suis une grande prophète de la fin du monde!»

Nous avons identifié un autre facteur qui fait en sorte que ces enfants adhèrent ou non au rôle utopique. Il semble que la relation parentale puisse être totalement absorbée par la fonction religieuse de l'adepte parent. Siegler (1999) relate que le fils de la leader du groupe *ISOT* qu'elle a étudiée, lorsqu'il était jeune, «était parfois incertain s'il argumentait avec sa mère ou avec une prophète¹⁹.» (Siegler, 1999, p. 132)

L'autrui significatif, dans les cas de Mona et de Carole, est à la fois le leader et le parent. Selon leur récit, l'enfant en constante quête d'un rapport parental peut se retrouver, bien malgré lui, dans une relation de leader/adepte qu'il rejette fortement. Ce rapport à l'autorité religieuse qui prend la place en quelque sorte du rapport parental peut créer chez l'enfant un malaise. Celui-ci n'est pas en mesure d'intérioriser un rôle qui signifierait, d'une manière ou d'une autre, devenir un adepte. L'enfant est en quête d'un parent, et uniquement d'un parent. Une de nos sources secondaires (S3) l'exprime bien : «aucune foi, aucun

¹⁹ «[...] was at times unsure whether he was arguing with his mother or with a prophet.» (Siegler, 1999, p. 132) C'est nous qui traduisons.

système de croyances, aucune théologie ne peut substituer une famille ou l'amour d'une mère²⁰».

Carole est en conflit avec son père/leader. Elle a toujours rejeté la fonction spirituelle qu'il s'était attribuée : «Je n'embarquais pas là-dedans qu'il était un *appelé*. Mais lui, c'était son idée fixe, le Seigneur lui avait donné une mission». Mona blâme elle aussi l'aspect religieux de son rapport parental :

Mon père, ce n'était pas mon père. Si on n'avait pas été dans une secte, je n'aurais pas eu à subir toutes ces conneries-là. [...] comme je connais papa et maman, ils m'auraient encouragée quand même dans des choses que j'aimais. Peut-être que je n'aurais pas eu les parents les plus extraordinaires du monde mais... [...] Tout ça, les réunions, tout ce qu'il fallait faire, les rituels: c'est la religion qui faisait tout bifurquer ! (Mona)

En conséquence, les deux informatrices témoignent de l'absence, au sein de leur relation avec l'autrui significatif, de l'aspect éducatif que devrait contenir toute forme de relation parentale. Carole avance: «Je me suis élevée toute seule!» et Mona choisit ici les mêmes termes pour exprimer sa pensée :

C'est comme si tout le monde avait le droit de nous éduquer. [...] On n'était les enfants de personne. Moi je considère que je n'ai été éduquée dans rien. Rien, quand tu dis rien, c'est rien. [...] Ils [mes parents] ont oublié de nous éduquer : un petit oubli en passant ! [...] Moi dans la vie, je me suis éduquée moi-même. (Mona)

Plus encore, Carole maintient que c'est elle qui jouait le rôle d'éducatrice avec son frère cadet et qui s'occupait des tâches ménagères :

Mais moi, à partir de quatorze ans, je faisais tout chez-nous. [...] Ça me révoltait. «Ah c'est beau, quels beaux projets ! » Mais personne ne savait que pendant des années, moi j'ai tout fait chez-nous. (Carole)

Ainsi, la nature du rapport à l'autrui significatif ainsi que l'adhésion à l'idéologie religieuse constituent deux facteurs qui contribuent à ce que le jeune sectateur adhère ou non au rôle utopique. Une relation chargée affectivement jumelée à une adhésion à l'idéologie du

²⁰ «[...] no faith, no belief system, no theology is a substitute for a family or for a mother's love.» (S3)
C'est nous qui traduisons.

groupe permet une intériorisation plus facile du rôle utopique alors qu'un rapport où l'enfant rejette l'aspect religieux de la relation parentale, en l'occurrence le leadership sectaire, ne peut permettre au futur adulte d'intérioriser un rôle de nature religieuse, quel qu'il soit. Comme nous l'avons vu, deux de nos informateurs ne se sont pas identifiés au rôle utopique proposé. Ce constat abonde dans le sens des théories de la socialisation qui valorisent chez l'enfant un processus autonome de construction de sens dont nous avons parlé au chapitre III.

5.2.1.3 Survalorisation du rôle religieux utopique

Nous avons vu au chapitre II la théorie de Niebuhr (1929) voulant que la deuxième génération «affaiblisse» en quelque sorte l'intensité sectaire au point de faire passer cette forme d'agrégation sociale du religieux, du type *secte* au type *dénomination*. Rappelons à cet effet l'argument de Wilson (1959) qui soutient que la seconde génération n'est pas jugée par les adeptes comme une population qui fera nécessairement partie de la secte à l'âge adulte. La nouvelle génération doit aussi être recrutée et formée à la virtuosité religieuse, au même titre que les nouveaux adeptes. Pierre (Groupe 1) le confirme : «Et quand tu fais ton postulat ou ton noviciat à quatorze ans, tu dois passer certaines épreuves.»

Le récit de Mona en fait d'ailleurs la démonstration. Alors qu'à dix-sept ans, elle vit dans la rue sans le sou parce qu'elle a quitté son groupe, Mona téléphone à son père/leader pour qu'il l'héberge. Il lui répond : « Pas de problèmes ma fille, tu peux t'en revenir mais tu dois suivre les règles». Cette situation fait d'ailleurs écho à Weber, lorsqu'il explique que l'éthique sectaire doit se manifester par un engagement *visible* dont doivent faire preuve les membres de la *Secte* (chapitre II). Nos résultats d'analyse indiquent effectivement que les leaders exercent une pression constante sur la génération suivante. Elle représente, pour eux, le fruit d'un long investissement.

Les leaders, souvent devenus pour les jeunes les autres significatifs, jouent un rôle de *reconnaissance*, central et essentiel au processus de construction identitaire. Notre analyse démontre que c'est par une survalorisation du rôle utopique que cette reconnaissance s'actualise. Non seulement les leaders s'attendent à ce que leurs propres enfants puissent éventuellement prendre la relève du leadership mais les acteurs sociaux de la dernière

génération sont considérés, et en cela soutenus fortement par les leaders, comme des élus, bénis de Dieu de façon particulière.

Le cas d'Émile démontre combien la valorisation d'un rôle religieux au sein du groupe par des leaders a été importante pour lui. On peut d'ailleurs remarquer que selon la typologie de Zablocki (1998, 1980) dont nous avons parlé au chapitre IV, Émile correspond ici à l'image du *génie*. Dès l'âge de treize ans, il prend des cours de communication au sein de la communauté dans un seul but : celui de prêcher et de devenir au sein de la secte, un leader.

J'ai commencé à prêcher pour eux à l'âge de treize ans [...] En plus de ma formation, je suivais des cours pour pouvoir prêcher ! Certain, les autres étaient assis là et c'est moi qui passais en avant ! C'est sûr que là j'étais quelqu'un d'autre ! Et à ce moment-là j'ai fait ma place. [...] Rendu à quinze ans, je me faisais flatter sur le sens du poil. On me disait : «Toi, Dieu t'a envoyé sur terre pour faire ce que tu fais» Puis : «C'est toi, c'est ta voie. Tu ne pourras pas t'en détourner. C'est en toi. Tu es fait comme ça.» (Émile)

Nous n'avons pas beaucoup parlé de Luc jusqu'ici étant donné qu'il a quitté son groupe à l'âge de onze ans. Si Luc était resté un peu plus longtemps, il aurait sans doute été admis officiellement au sein de l'ordre car selon lui, «À quatorze ans, tu devais être soit prêtre, soit frère.» L'entrevue de groupe nous a en fait divulguée que cette vocation religieuse était valorisée au point qu'elle constituait, comme nous l'explique Gilles (Groupe 1) «un pas, un stade plus haut dans l'organisation, un genre de promotion.»²¹.

Mais pourquoi ce recrutement si jeune? Nous référons ici à l'étude de Coleman (1999) sur le groupe suédois *The Word of Life* dont nous avons parlé dans notre revue de la littérature. Coleman avance que les notions chrétiennes évangélistes sur l'individualité et l'identité – qui rejoignent celles des groupes fondamentalistes de nos informateurs – constituent une clé importante pour saisir les attitudes des croyants envers les enfants (1999). Selon cette rationalité, l'individu est perçu par un regard dichotomique où la *chair* – l'aspect physique de l'être humain – est nettement séparée de l'*esprit*, qui constitue plutôt sa

²¹ Nous pouvons également évoquer le cas extrême de la fille de Joe di Mambro, un des leaders de l'Ordre du Temple Solaire. Estimée comme l'incarnation du messie attendu, ses parents lui ont fait porter des vêtements de garçon et l'ont élevée comme tel afin d'accomplir les prophéties apocalyptiques. Nous assistons une fois de plus à la survalorisation du rôle utopique par les leaders.

composante spirituelle. L'enfant qui n'a pas encore été «atteint» par le *péché de la chair*, qui n'a pas côtoyé le *monde* ou qui n'a pas eu à se décharger de sa «vieille» nature charnelle par l'expérience de la nouvelle naissance aurait atteint, en ayant préservé sa pureté, une plus grande maturité spirituelle que certains adultes. Par conséquent, il peut subsister un écart entre l'âge, la maturité intellectuelle d'un individu et son niveau spirituel : «le stade *physique* de la personne peut ne donner aucune indication précise sur la maturité ou l'immaturité *spirituelle*²²» (Coleman, 1999, p. 73) d'un individu. Étant donné que la maturité spirituelle constitue une valeur importante dans la secte, il peut arriver - selon la hiérarchie des valeurs dont nous avons parlé au chapitre II - que même le développement cognitif de l'enfant soit nié (Coleman, 1999). Il semble à première vue qu'il y ait confusion ici, chez les leaders, lors de l'évaluation de la maturité spirituelle des enfants, entre une socialisation réussie et une véritable virtuosité religieuse.

L'exemple du père/leader de Sara le confirme: alors qu'elle est encore jeune, il lui laisse une place particulière au sein de la communauté. Entre autres, elle l'accompagne lorsqu'il prêche à l'extérieur et pratique des exercices spirituels exigeants tel que celui de l'exorcisme :

Mon père trouvait, j'avais environ quatorze ans, que j'avais vraiment un bon discernement et me laissait de plus en plus de place pour faire ces exorcismes sur les gens. (Sara)

Coleman (1999) relate le cas similaire d'un jeune garçon de dix ans qui prêche de façon convaincante à une assemblée d'adultes. De par ce statut supérieur parfois accordé aux enfants selon l'évaluation de leur maturité spirituelle, l'unique fait d'être enfant est aussi valorisé : «elles [les pratiques du groupe] valorisent également de façon positive le fait d'être physiquement jeune.²³» (Coleman, 1999, p. 83) Ainsi, non pas à cause de ses qualités

²² «The *physical* stage of the person may not give any firm indication of *spiritual* maturity or immaturity, [...]» (Coleman, 1999, p. 73) C'est nous qui traduisons.

²³ «[...] it [World of Life practice] also positively values aspects of being physically young.» (Coleman, 1999, p. 83) C'est nous qui traduisons.

personnelles, mais à cause de son statut d'enfant supposé pur, ce dernier est stigmatisé par les leaders d'une identité allant parfois jusqu'à posséder une qualité divine.

Un exemple significatif nous est fourni par Palmer (1999) qui cite un des Anciens du groupe de *Island Pond* qui croit que les enfants ne subiront pas la mort comme le reste des mortels : «Nos enfants seront si purs, ils vont réjouir le cœur de Notre Père avec leur vie éternelle !²⁴» (Palmer, 1999, p. 160) On peut également citer à cet effet le cas de Donna Collins (S3), qui a été la première enfant en Amérique conçue d'un couple marié par le fondateur de l'Église de l'Unification, le révérend Moon, supposée être une *enfant bénie* :

J'imagine que j'étais traitée comme quelque chose comme un enfant saint. Il y avait des gens qui venaient me voir et qui me posaient des questions personnelles, comme quoi faire avec leur mariage, alors que j'avais dix ou onze ans. Ils croyaient que j'étais née sans péché, ce qui était la base de la conception de *l'enfant béni* qui était perçu comme une figure ressemblant au Christ. [...] Mon père raconte qu'il pensait que je ne pleurerais pas quand je suis née et bien entendu, j'ai pleuré. Ça a mis en question toute cette théorie de *l'enfant béni*.²⁵(S3)

Palmer (1999) ajoute qu'il peut arriver dans certaines circonstances qu'un jeune puisse obtenir autant d'autorité spirituelle qu'un adulte, sinon plus, se traduisant dans les faits par un degré supérieur dans la hiérarchie sociale. Une exception s'est effectivement glissée à l'endroit de Maurice dans la règle sectaire concernant l'âge minimum de la nomination à la fonction hiérarchique la plus haute de la structure sociale : «Il fallait au moins avoir trente ans pour être Ancien! J'ai en fait reçu le statut d'Ancien alors que j'avais seulement vingt et un ans!»

De plus, nous sommes à même de constater que les enfants des leaders sont l'objet d'une plus grande valorisation au sein de la secte que les autres enfants. Le type *génie* de

²⁴ «Our children will be so pure they will gladden Our Father's heart with their perpetual life!» (Palmer, 1999, p. 160) C'est nous qui traduisons.

²⁵ «I guess I was treated as somewhat of a holy child. I would have people coming and ask me personal questions when I was 10 or 11 like what to do with their marriages or what to do about this and that. They believed that I was born without sin which is based on blessed child then would be perceived as a more Christ like figure [...] My dad told the story the way he thought I wouldn't cry when I was born as a baby and of a course I did, so that blew that theory.» (S3) C'est nous qui traduisons.

Zablocki (1998, 1980) illustre en effet l'attitude valorisante des adultes à l'égard des enfants desquels ils s'attendent sans compromis, un comportement conforme à l'idéologie. En ce sens, être enfant d'un leader condamne celui-ci à ne décevoir, d'aucune façon, cette forte expectative du parent/leader. Julie explique qu'au sein de sa communauté existe une hiérarchie, une forme de caste, selon laquelle les enfants sont différenciés :

Je faisais partie de la première génération d'enfants. J'étais vraiment comme la première enfant qui a tout vu arriver. J'étais comme une sorte d'enfant *bénie*, j'étais son enfant [à la leader]. Je n'étais pas *choisie* et c'était beaucoup mieux d'être béni que d'être choisi. Il y avait une hiérarchie qui existait : il y avait ces gens *rebuts*, ces enfants *bons à rien* et les *grands enfants*, lesquels faisaient partie de la lignée de sang : c'était ses enfants. C'était un privilège. Tous ses enfants étaient les *grands* enfants. Nous étions la vraie famille. (Julie)

Au sein de l'Église de l'Unification, on distingue aussi la famille immédiate du Révérend Moon, le leader, comme étant la Vraie Famille. On procure à ses enfants un statut privilégié, comme le relate ici ces citations tirées de sources secondaires :

Ils étaient considérés comme un genre de citoyens de deuxième classe à l'intérieur de la structure mooniste parce qu'ils étaient des enfants *non bénis*. Il y avait trois niveaux : les enfants *non bénis* qui étaient des enfants issus de couples qui ont été mariés devant l'Église, les *enfants bénis* comme moi-même et il y avait les enfants de Moon qui étaient les *vrais enfants* qui ne pouvaient plus ou moins rien faire de mal aux yeux des membres. Ma situation était que j'étais la première *enfant bénie* en Occident, parmi tous les pays sauf la Corée. J'avais une position privilégiée.²⁶ (S3)

«Veux-tu être unie à mon fils Hyo Jin?» me demandai Père [Révérend Moon]. Je n'hésitais pas. C'était le rêve de toute fille de l'Unification d'être mariée à un membre de la Vraie Famille. [...] Je me sentais humble et honorée. (S4, p. 78)

Le lecteur saisira aisément que dans ce contexte, les enfants subissent également une pression de la part du leader. Le degré de maturité spirituelle élevé qui leur est attribué ne leur permet pas d'être pécheur ou de démontrer une faille dans leur perfection présumée. Ils

²⁶ «They were considered sort of second class citizens within the Moonie structure because they were *non-blessed* children. There were three levels: *non blessed* children who were children to couples who were married before the Church, *blessed children* like myself and there were Moon's children who were the *true children* who could do no wrong in terms of the eyes of the members more or less. My situation was that I was the first western *blessed child*, out of all the countries except Korea [...]. I had a privileged position.» (S3) C'est nous qui traduisons.

doivent au contraire montrer ce que c'est que d'être « médiateurs du pouvoir divin dans le monde²⁷ » (Coleman, 1999, p. 77). Julie exprime les attentes du leader quand elle atteste : « Je devais être cette enfant parfaite. Je ne pouvais pas faire d'erreurs. » ou encore lorsque cette source secondaire (S9) témoigne : « Ils [les leaders] voulaient vraiment qu'on soit comme l'image du fondateur : être des êtres parfaits. »

Ainsi, il y a, pour les enfants des sectes, une survalorisation du rôle identitaire de type utopique, justifiée par une mauvaise évaluation du degré de maturité spirituelle des enfants qui, nous le verrons, a une répercussion non négligeable sur les défis de l'intégration en société. Cette valorisation collabore à créer chez le jeune acteur social un attachement particulier à son identité spirituelle à moins qu'il croule sous la pression de l'exigence. Conséquemment, lors de son processus d'intégration, il aura à faire le deuil de cette partie valorisée de son identité.

5.2.2. Mécanismes de rétention et raisons de départ liés au rôle

Nous avons vu plus tôt que les membres de la dernière génération sont impliqués assez jeunes au sein de leur communauté. Au nom d'une vocation privilégiée et d'un degré de maturité spirituelle élevé, les enfants des sectes s'engagent pour la vie dans une voie qui peut agir comme mécanisme de rétention le jour où ils contemplent sérieusement la possibilité de partir. Que ce soit les enfants du groupe de Luc qui sont ordonnés à partir de l'âge de quatorze ans, Émile qui dès l'âge de treize ans décide d'être prédicateur au sein de la secte ou Sara qui se croit intérieurement appelée de façon spéciale par Dieu dès l'âge de quatorze ans, dans chaque cas, il semble que l'avenir prédéterminé de ces enfants puisse constituer un mécanisme de rétention efficace. Tel est le cas par exemple de Sara qui a retardé son départ croyant que la vocation à laquelle Dieu l'appelait ne pouvait s'accomplir qu'au sein de la secte :

²⁷ «mediators of divine power to the world» (Coleman, 1999, p. 77) C'est nous qui traduisons.

Je me sentais de plus en plus coincée. Je ne voyais pas de porte de sortie. Je n'avais pas d'argent, pas de courage et j'avais beau essayé de mettre en question les enseignements, j'étais certaine que Dieu voulait que je sois à [mon groupe]. Je me repentais et continuais un autre bout. Plus je retardais mon départ, plus je me blessais et plus ça me prenait de courage pour laisser. [...] Finalement, j'ai besoin d'insister sur le fait que j'ai cru que j'étais une vraie prophète. J'y croyais fermement. J'y ai cru jusqu'à la fin. Je pense que ce à quoi je croyais le plus, c'est que Dieu m'avait choisie et qu'il avait un plan pour moi. (Sara)

La survalorisation du rôle utopique jumelée à la stigmatisation des enfants par les leaders peut produire un attachement particulier au rôle auquel s'identifie l'individu socialisé dans la secte. Cet attachement peut constituer un facteur retardant ou annulant le départ. On peut citer à cet effet le cas d'Émile. Sa fréquentation du monde extérieur a favorisé une certaine socialisation au sein de la société au point de freiner son processus de socialisation sectaire. Selon la théorie de Berger et Luckmann (2003) vue au chapitre II, Émile semble avoir vécu un processus de socialisation ratée. Il s'adonne assez jeune à la littérature philosophique et religieuse telle que le Coran, la Bhagavad-Gita ou des écrits de Karl Marx. Ceci le met en contact avec des types de rationalité confrontant l'idéologie sectaire ce qui, du même coup, ébranle peu à peu ses croyances. Malgré cette mise en doute, il ne veut pas quitter le groupe. Il choisit plutôt de réformer le mouvement religieux de l'intérieur par sa fonction de prédicateur, rôle qui le stimule et le valorise au sein de la secte. Entre autres, il dénonce l'attitude abusive des leaders à l'effet que même les adeptes qui ont peine à nourrir leur famille nombreuse²⁸ doivent remettre leur dîme. Sa stratégie échoue lorsque les leaders le confrontent et l'invitent à quitter s'il ne change pas la nature subversive de son message. Émile, ne pouvant plus reculer ni changer sa façon de penser, choisit de quitter. Cette décision équivaut pour lui à l'effondrement de ses perspectives d'avenir. Dans le cas d'Émile, l'attachement à une identité ou à un rôle valorisant constitue un mécanisme de rétention qui a plus de force que la vision du monde elle-même (désintégrée à cause de la socialisation ratée) :

²⁸ Les méthodes de contraception étant prohibées.

Peut-être que j'aurais dû fermer ma gueule, c'était pas parfait mais j'avais mon micro, j'avais mon monde, j'avais une position à quelque part, j'avais un avenir. Là, je l'ai vu. À plusieurs reprises, j'ai même pensé retourner là-bas, m'excuser auprès des gens : à ce point-là. (Émile)

Nous voyons ici l'attachement d'Émile pour sa fonction :

C'était mon rêve qui s'écroulait dans le fond. Moi, avoir le micro dans les mains, ça me donnait une identité. Tout le monde avait beau dire que je n'étais pas correct, ils étaient 200 assis et c'est moi qui avais le micro en avant. C'était important pour moi et j'ai découvert combien j'étais confortable avec ça. Quand je suis parti, c'était ma vie qui venait de s'écrouler. (Émile)

Le cas de Maurice est également éloquent. Dès l'âge de seize ans, la secte lui permet de travailler à l'extérieur et de poursuivre des études. Pendant son séjour dans la secte, il obtient une maîtrise en travail social et, pour le compte de la secte, il devient le responsable des cas de violence familiale²⁹. À vingt-cinq ans lorsqu'il quitte, bien que depuis longtemps il ait eu contact avec l'extérieur et qu'il se trouve assez aisément un emploi à sa sortie, Maurice vit tout de même des difficultés. En effet, bien qu'il ait un bon travail, des amis et une famille, il a perdu selon lui l'essentiel de sa vie, son rôle, un rôle crucial dans la vision eschatologique de son groupe, le seul rôle auquel il se soit véritablement identifié :

Tout est fini. Il n'y a plus d'espoir. J'avais un travail [au sein de la secte] qui était avec [mon leader]. Dans cet univers, tout ce que j'avais, c'était un travail, qui était celui de *manifeste* [mon leader], et je ne l'avais plus ! (Maurice)

L'exemple de Maurice confirme d'ailleurs les théories sur la secte intramondaine que nous avons vues au chapitre II et démontre combien la vision du monde manichéenne intériorisée constitue un mur psychologique et sémantique qui peut rendre le groupe aussi hermétique que la secte extramondaine, laquelle applique plutôt un degré de fermeture physique avec le *monde* au point d'empêcher ses adeptes de côtoyer les membres de la société.

²⁹ Le groupe est en effet reconnu par les instances gouvernementales comme un endroit où peuvent vivre des personnes dans le besoin : toxicomanes, sans-abri, femmes ayant vécu des problèmes de violence familiale, etc. Les travailleurs sociaux envoient ainsi dans ce groupe des gens de cette clientèle. C'est aussi le cas du groupe de Carole.

L'effet contraire se produit également. L'enfant qui, depuis son jeune âge, ne s'identifie pas au rôle déterminé par les leaders, vit une pression psychologique qui motive sa décision de quitter. Cela permet de comprendre Mona qui parle de sa fonction prophétique en ces termes : «C'est lourd sur ses épaules!». De même, le cas extrême d'une de nos sources secondaires démontre que l'individu peut crouler sous le poids de la pression créée par l'attente et l'exigence des leaders face au rôle utopique que doivent jouer les enfants des sectes. Si, de surcroît, l'individu ne s'y identifie pas, la situation peut constituer une raison suffisante pour partir :

Je voulais quitter depuis l'âge de dix-huit ans, mais quand j'ai eu vingt-deux ans, et que j'étais poussée pour être «l'Enfant Bénie», j'ai carrément fait une dépression nerveuse. [...] je succombais sous la pression d'années et d'années de pression. [...] Entre ma vie et la folie, j'ai choisi ma vie.³⁰(S3)

Ainsi, l'engagement au sein de la secte peut constituer un mécanisme de rétention important pour celui qui s'est identifié au rôle utopique déterminé par la secte. Par ailleurs, pour l'enfant qui ne s'y est jamais identifié, ce rôle crée un poids tel que celui-ci tente de se dégager par l'actualisation d'un départ.

5.2.3 Tentatives d'actualisation de la vocation après la sortie

Après leur départ, nos informateurs indiquent qu'ils continuent ou essaient de jouer le rôle auquel ils s'étaient identifiés dans la secte même s'ils n'y vivent plus. Il leur faut un certain temps pour constater que leur rôle utopique ne peut être mis en œuvre qu'à l'intérieur de la secte, et non dans la société moderne. Émile le confirme :

J'avais le rêve de retourner au sein d'une Église qui avait de l'allure, pas sectaire, une Église plus conventionnelle et puis, revivre ce que j'avais vécu quand j'étais plus jeune avec mon micro. Ça a été mon ambition pendant plusieurs années et c'est pour ça que je me suis rendu là dans mes études. (Émile)

³⁰ «I kind of wanted to leave since I was about eighteen, but when I was twenty-two, and I was being pushed towards Blessing, I basically had like a complete nervous collapse. Although they never got me any medical help, [...] I was crumbling under the pressure of years and years of pressure. [...] And I chose my life over insanity.» (S3) C'est nous qui traduisons.

Sara, Maurice et Émile sont sans aucun doute les trois informateurs qui se sont le plus identifiés à leur vocation déterminée au sein de la secte. À leur sortie, ils ont continué à croire que ce rôle était bien réel, non utopique, et qu'ils pouvaient effectivement le jouer au sein de la société. Maurice atteste à cet effet : «je vivais dans un monde dans mon esprit et j'ai continué à fonctionner comme le *chef lieutenant* de [mon leader]». Selon une de nos hypothèses, le processus décisionnel est affecté, lors du processus d'intégration, par des éléments de discontinuité axiologique. Par exemple, pour Sara la poursuite de sa vocation a déterminé le choix de ses études. Elle n'était pas en mesure un an après sa sortie, dit-elle, de choisir un domaine d'études non lié à ce qu'elle croyait être sa vocation : une prophète, qui devait annoncer par la musique, le message de Dieu.

Je me rappelle quand j'ai quitté, j'ai dit à Dieu : «Pardonne-moi, je suis incapable de réussir mon appel dans la communauté, mais si tu me donnes une autre chance, seule par moi-même, je vais tenter de le réussir.» Le point est que j'essayais quand même de réussir ce ministère, et c'était l'unique raison qui m'avait fait faire mon choix d'études. [...] J'avais, ce que j'ai appelé, le syndrome de la vocation. Je cherchais désespérément à accomplir ce qu'on m'avait dit que j'étais dans la secte. (Sara)

Nous avons vu plus tôt qu'Émile s'était fortement identifié à sa fonction de prédicateur. Il a tenté, par tous les moyens de poursuivre cette vocation après sa sortie. Bien qu'il travaillait comme chauffeur d'autobus, il a fait les études imposées en théologie pour devenir pasteur reconnu d'une institution religieuse. Lorsqu'il a reçu son diplôme, il s'est dissocié de l'Église en question pour fonder son propre mouvement religieux. Devant l'impossibilité de trouver un environnement propice à l'expression de sa vocation en société, Émile s'est donné un seul but : créer lui-même cet espace. Formé à la prédication dès l'âge de treize ans au sein de la secte, pas plus que Sara, il n'est en mesure de considérer faire autre chose de sa vie.

Oui, j'ai décidé de me créer une place derrière un micro. Je mets sur pied ma propre organisation. [...] Sur ma publicité, je m'identifie comme pasteur. Je vais être le pasteur de quelque chose qui va être à moi. [...] J'ai dit : «Je vais m'en créer un micro ! » Ce n'est plus religieux ce que je prêche, c'est une manière de parler. Je voulais faire quelque chose d'intéressant avec ça : une Église non religieuse. Enseigner, donner des conférences tout ça, je crois que c'est la seule chose à laquelle je me suis identifié. (Émile)

Émile n'a jamais pu se dissocier de l'aspect idéologique et missionnaire de son talent de communicateur auquel il s'identifiait tant depuis sa jeunesse au sein de la secte. Il aurait pu par exemple travailler dans le domaine de la communication pour gagner sa vie, mais lorsque nous lui avons posé la question, sa réponse a démontré que ce genre de travail n'avait aucune valeur s'il n'annonçait pas un quelconque message religieux ou spirituel.

Je m'étais senti bien en prêchant dans une Église. C'était ma pensée de base : je peux faire la même chose [...] mais avec du monde correct. C'est la seule chose [prêcher] que j'aime faire encore aujourd'hui ! Tu vois c'est encore ce que je fais aujourd'hui, je prêche. (Émile)

Se créant finalement une «identité-autre» à partir des différents mondes intériorisés, la situation d'Émile semble correspondre, encore une fois, à la théorie de la socialisation ratée (Berger et Luckmann, 2003) que nous avons vue au chapitre III. Selon cette théorie, l'individu se construit par lui-même un Soi, à partir des différentes références avec lesquelles il a été mis en contact depuis son enfance. Incapable de s'identifier totalement au rôle de prédicateur dans la secte – en cela il aurait fallu qu'il accepte globalement le message à communiquer – et incapable de s'identifier à un métier en communication ou celui d'un pasteur d'une Église traditionnelle, Maurice préfère se définir une identité imaginaire.

Prenant en compte les différents éléments exposés dans cette section, le processus décisionnel de nos informateurs est affecté, à ce stade-ci, par l'intériorisation du rôle auquel ils se sont toujours identifiés. En cela est confirmée une partie de nos hypothèses.

5.2.4 Problèmes identitaires et anomie

Il devient de plus en plus évident que ceux qui ont choisi de quitter la secte font face à un véritable problème d'identité lors de leur sortie. En effet, étant donné qu'ils ont baigné depuis leur jeune âge dans une pensée qu'ils croyaient la seule et unique réalité signifiante, ils ont à affronter un choc lorsqu'ils découvrent que le rôle auquel ils se sont identifiés durant toute leur jeunesse est pratiquement impossible à exercer au sein de la société moderne.

Il est bien entendu que nos répondants ont réalisé que la vie dans la société moderne ne leur procurait pas l'espace nécessaire pour exprimer leur vocation. Devant cette impasse,

l'individu doit faire un *deuil* où il *perd* en quelque sorte l'identité à laquelle il s'était tant attaché. Maurice exprime ici son impression qu'il a *perdu* quelque chose en parlant du rôle utopique qu'il exerçait dans la secte: «Mon identité. Ça, c'est la partie que je manque tant» et Julie expose l'abandon qu'elle doit faire de sa conception de l'identité sectaire: «je vais laisser le personnage [de la secte] et je vais être réelle.» Il est intéressant de constater qu'à ce stade-ci, Julie prend conscience de la nature utopique de l'identité sectaire quand, dans ses propos, elle utilise le terme *personnage* pour désigner son identité au sein de la secte.

Pour Sara, il a fallu longtemps pour réaliser que sa fonction déterminée par l'idéologie de la secte ne correspondait pas nécessairement à son identité et constituait par le fait même une utopie :

Quand je me suis retrouvée à travailler dans une école à enseigner la musique à de jeunes délinquants, j'ai bien vu que là n'était pas ma vocation ! Ce n'était qu'un fantasme, pas une réalité. Ça m'a fait décrocher. Cela aura pris treize ans ! (Sara)

Bien entendu, l'étape importante du deuil de l'identité s'accompagne d'un sentiment anémique étant donné qu'à ce stade, les individus doivent en quelque sorte renoncer au rôle utopique qui avait pris pour eux valeur de réalité. Cette confrontation entre les «normes individuelles et buts culturels» rejoint la théorie de Merton (1938) sur l'anomie. L'individu n'a pas le choix d'abandonner ses normes internes à moins de retourner à la secte. Cet abandon se traduit par une perte créant chez l'individu le vide anémique. Gilles (Groupe 1) témoigne de l'état de quête identitaire permanente qui caractérise cette étape: «L'identité, c'est ce que tu ne peux pas trouver. Ça prend tellement de temps. Aujourd'hui, je suis dans la quarantaine et je me demande encore qui je suis.». Luc affirme dans la même veine: «Tu n'as jamais rien reçu et là tu es à l'extérieur et tu essaies de te figurer qui tu es.» À ces citations s'ajoute le commentaire de Julie qui illustre par l'analogie son sentiment d'anomie:

J'étais un grand personnage [dans la secte]. Je savais exactement ce que mon rôle était, ce que j'étais supposée être. Je crois que ce que j'ai fait quand j'ai laissé, j'ai perdu toute mon identité. Quitter la secte: je n'avais plus d'identité. J'étais *identifiable* seulement dans la secte. C'est comme une pièce de casse-tête. Tu ne peux pas avoir une identité individuelle. C'était comme une pièce bleue du casse-tête. Quand j'étais dans le casse-tête, je faisais partie de la grosse photo. Quand j'ai quitté, je ne faisais plus partie de rien. (Julie)

Nous constatons que ce sentiment anémique crée chez l'individu un sentiment d'incompétence sociale – confirmant ainsi une de nos hypothèses - lorsque Pierre (Groupe 1) par exemple affirme : «Une fois qu'on se connaît, ça devient plus facile de savoir ce qu'on fait dans la vie.» Ainsi, le processus d'intégration est d'abord facilité par la prise de conscience chez l'individu que son rôle initial ne peut vraiment pas s'actualiser en société et ensuite par l'abandon ou le deuil de ce rôle auquel il s'était identifié dans la secte.

5.2.5 Redéfinition identitaire

Dans le processus d'intégration, ce n'est pas tant de «changer» d'identité qui importe que de redéfinir le regard que les individus portent sur eux-mêmes. Le deuil du rôle utopique est primordial dans la redéfinition identitaire. Une fois ce stade passé, l'individu se permet simplement d'être lui-même, dorénavant dégagé de sa vision du monde. Les informateurs expriment que la notion de vocation existe encore pour eux mais qu'elle est redéfinie. La perception de l'identité et de la vocation a bien changé : de l'utopie, on veut passer à la réalité. Cette citation de Sara indique le détachement qui lui permet de redéfinir la notion de vocation, laquelle était si importante pour elle :

Une vocation aujourd'hui ? Je ne sais plus si c'est aussi important. Je sais que j'ai besoin de me valoriser, je veux que ma vie serve à quelque chose d'utile et de bien, mais je ne pense pas que je veuille faire les choses uniquement pour Dieu comme avant. Je ne crois plus en un dieu ou quelqu'un qui te dicte ta fonction et ta vocation. Je pense aujourd'hui que c'est plus l'esprit dans lequel tu fais les choses qui est important que ce que tu fais de concret. 100% contraire à ce qu'on m'a enseigné ! (Sara)

Le processus de resocialisation a permis à Maurice de redéfinir sa vocation en termes concrets, plutôt qu'en termes symboliques comme c'était le cas lorsqu'il se considérait le *lieutenant* du leader. Les relations avec de nouvelles personnes significatives, notamment dans le cadre de son travail, l'ont stimulé à poursuivre ses études. La resocialisation (Berger et Luckmann, 2003) nourrie par ces nouvelles relations et l'accès à l'information l'ont grandement aidé dans cette étape cruciale de redéfinition identitaire :

Ma clinique, c'est ma profession. Ma vocation est la guérison des gens par la psychologie. [...] Je pensais que d'être un conseiller spécialiste en violence familiale aurait été suffisant, mais quand j'ai commencé mon programme en psychologie au doctorat, j'ai réalisé que c'était encore plus excitant ! (Maurice)

Par ailleurs, le cas des membres du groupe de Luc est quelque peu différent. Il semble que la plupart d'entre eux, lorsque vivant dans la secte, ne se sont pas identifiés au rôle proposé. Devenir prêtre ou frère n'étaient pour eux d'aucun intérêt. En conséquences, lorsqu'ils sont sortis, ils n'ont pas eu à faire de *deuil* d'un rôle auquel ils ne s'étaient jamais attachés. En revanche, cette question identitaire semble cruciale pour eux au point qu'ils la considèrent comme un des problèmes urgents à régler dès la sortie.

La chose qui aurait été la plus utile, la plus importante quand je suis sorti, je pense que c'est de trouver mon identité : une façon de me dire qui je suis réellement. (Pierre, Groupe 1)

Ce qui aurait été pour moi le plus important à régler, c'est l'identité : où vas-tu ? C'est ce que tu ne peux pas trouver et ça prend tellement de temps ! (Gilles, Groupe 1)

Cette quête constante de redéfinition identitaire se manifeste, chez ces informateurs, par la quête d'une identité qui est en quelque sorte objectivée. Ils cherchent en fait à retrouver en société une identité définie autant qu'elle l'était au sein de la secte. Cela permet par exemple à Gilles (Groupe 1) de comparer son identité, cette réalité subjective, à une réalité objective lorsqu'il dit : «des problèmes [...] comme celui d'aller à l'école ou de trouver qui tu es.». Il juxtapose en effet deux éléments n'appartenant pas à la même catégorie. Dans la même veine, Pierre considère l'identité comme *quelque chose* qu'on perd et qu'on retrouve : «Quand tu es là, [dans la secte] tu es supposé la perdre. Essayer de la retrouver [l'identité] quand tu es en dehors n'est pas chose facile...» Ainsi, il semble que Pierre et Gilles sont en quête d'une identité déterminée et objectivée, ce qu'ils ne trouveront pas en société. Ainsi, il semble que ces informateurs soient encore à l'étape de la continuité, étant donné qu'ils n'ont pas encore pris conscience que l'identité, ce n'est pas quelque chose de déterminé et d'objectif. Ce choc des réalités pourrait ainsi les mener peu à peu vers la réalité de ce qu'ils sont par une redéfinition identitaire, cette fois-ci bien personnelle et subjective.

Pour conclure sur ce point, on peut affirmer que la resocialisation des individus est possible, même quand elle concerne l'identité. Non seulement Maurice semble être en

mesure d'envisager son avenir avec enthousiasme mais il réalise qu'il s'approche de plus en plus de celui qu'il est réellement :

Et maintenant [à quarante six ans], je commence à être ce que je pense que j'aurais pu être au moment où j'avais dix-huit ans. [...] Oui, plus je vais, plus j'ai en fait un avenir et plus je vois le futur. Je fais juste commencer à la former [l'identité] et je suis content de mon identité. (Maurice)

5.3 Le nomos sectaire

Le nomos dont il s'agit ici, ce que nous appelons le nomos sectaire, est en fait la conception d'un monde entièrement légitimé par le religieux. L'ordre significatif de la secte impose un nomos qui permet à la fois de régir le fonctionnement interne et d'être source de légitimation.

5.3.1 La socialisation marginale

Nous avons vu au chapitre III que la socialisation sectaire se compose entre autres d'une socialisation aux valeurs *variantes*, différentes des valeurs *dominantes* de la société (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973). Nous considérons que le retrait du *monde* constitue pour la secte une valeur placée au premier niveau de sa hiérarchie des valeurs. Ce choix prioritaire, comme nous l'avons discuté abondamment au chapitre II, crée par le fait même un environnement favorisant une socialisation marginale.

Cette rupture avec la société a des incidences, à différents niveaux, sur les décisions prises à l'égard des enfants. Parmi les conséquences concrètes d'une telle rupture, c'est sans contredit le retrait des enfants de l'école et l'interdiction de fréquenter les institutions médicales qui affectent le plus les paramètres de la socialisation première des enfants des sectes. Ces choix, créant un niveau de rupture plus élevé avec la société, favorisent une dérive sémantique dans le langage utilisé au sein de la secte et une normativité «encapsulée» (Stark et Bainbridge, 1985) par une religiosité en dérive.

5.3.1.1 Scolarisation partielle et restreinte

Le retrait de l'école publique, dans la plupart des groupes, est justifié par la croyance que les écoles de l'État sont dirigées par des gens appartenant au «monde du mal». Julie confirme : «Nous avons l'école séparément parce que c'était mal d'aller à l'école.»

Conséquemment, des écoles communautaires sont créées et l'on omet parfois certaines matières académiques telles que les sciences. Luc précise : «Mathématiques, français, anglais, c'était vraiment faible. Histoire, c'était leur idée de l'histoire, leur idée des études sociales. On apprenait beaucoup plus sur les saints.» Comme l'illustre ici Ariane (Groupe 2), l'école de la secte sert essentiellement de lieu de transmission de l'enseignement doctrinal: «La dictée c'est : 'Le divin maître ne s'est jamais rendu coupable d'aucune impureté. Il n'avait ni vice ni défaut'». Tout est mis en œuvre pour former ces enfants à la virtuosité religieuse. Julie illustre notre propos :

Elle [la leader] écrivait sa propre littérature et nous devions tout lire. [...] Il fallait lire ça et lire la Bible. Elle écrivait toutes ces choses étranges. Quand nous étions en rencontre, il fallait connaître tout son matériel ! Elle pouvait nous poser une question sur n'importe quelle page n'importe quand ! (Julie)

Comme nous l'avons vu au chapitre III, la fréquentation de l'école peut permettre dans certains cas la socialisation sectaire ratée (Berger et Luckmann, 2003). Au contact de l'extérieur, l'individu qui intériorise de nouveaux éléments et qui crée de nouveaux liens avec des autrui significatifs, pourrait avoir tendance à vouloir sortir de la secte. C'est le cas par exemple de l'étude que Rochford a réalisée auprès des jeunes de ICKSON (1999). Par contre, pour un certain temps du moins, le jeune pratique son *ascétisme dans le monde* (Weber, 1995b) en se percevant porteur du message sectaire. Émile illustre par cette citation que son attitude renforce la rupture *intramondaine* (Luca et Lenoir, 1998) en l'*isolant* (Wilson, 1959) de plus en plus du monde :

Écoute, moi j'amorçais une confrontation avec un adulte. En religion [le cours], c'était un prêtre qu'on avait [...]. Moi, confronté au prêtre, je lui ai cloué le bec. Il ne savait tellement pas quoi me dire qu'il m'a sorti de la classe ! [...] Et là, tu te fais dire à l'Église : « Vous avez des lumières que le monde n'ont pas ». Et là tu disais : «C'est

vrai !» Donc, ça me renforçait encore dans mes croyances. Et ça m'isolait. Comme je disais, moi à l'école, je n'avais aucun ami, moi mes amis, c'était mes livres. (Émile)

Il serait peut-être important de préciser à ce stade-ci que nous avons pu faire la démonstration plus loin qu'Émile a effectivement vécu une socialisation ratée. À un certain moment qu'il est difficile de définir, ce sont les enseignements de la secte qui sont devenus pour lui erronés, conclusions qu'il a tirées à partir de lectures philosophiques et religieuses. Par contre, ce petit extrait illustre bien que les enseignements à l'interne peuvent demeurer, pour un temps, plus déterminants que ceux de l'école.

Enfin, les effets d'une scolarisation partielle sur l'intégration sont non négligeables. Ce n'est pas que l'individu est ignorant, c'est que ce qu'il connaît n'est pas utile dans la société moderne. Non seulement sa vision du monde constitue un obstacle à son intégration mais de plus, son manque de scolarité restreint ses compétences sociales.

5.3.1.2 Médecine ritualisée religieusement

L'autre manifestation assez éloquent de la rupture avec la société est mise en évidence par le refus de la fréquentation des institutions médicales. Ici, les croyances aux guérisons miraculeuses³¹ ou aux recettes magiques constituent les seules alternatives. Pierre (Groupe 1) raconte que pour guérir une forme d'hépatite qu'il avait eue, ils l'ont placé en quarantaine, ne lui donnant que du persil et de l'eau pour guérir son malaise. Malgré la contagion de la maladie, la règle stricte de ne pas consulter le médecin ne s'est pas assouplie :

Ils m'ont mis là, ils n'ont rien fait, je ne suis pas allé voir le médecin, absolument rien. Et ensuite, c'était contagieux. Il y a eu d'autres enfants qui ont été malades et personne n'est allé à l'hôpital pour ça. C'était comme une forme d'hépatite. (Pierre, Groupe 1)

C'est le cas aussi du groupe d'Émile qui, selon son récit, relate le cas des femmes enceintes à qui il était défendu d'aller accoucher à l'hôpital : «La parole qui m'avait marqué :

³¹ Le mouvement religieux *Christian Science* est particulièrement controversé en cette matière où la proscription complète de soins médicaux à ses adeptes est basée sur la croyance en la guérison par la foi comme unique alternative à la maladie.

‘Quand le médecin entre dans la maison, Dieu sort!’ Il y a des femmes qui sont mortes en couche.»

Pierre illustre ici les techniques peu orthodoxes utilisées par celui qui était considéré le «docteur» de la secte :

Et puis il y avait ce charlatan, le «docteur». [...] Quand Fabien a eu sa pneumonie, il l’a couché, a pris un chat mort qu’il a tué lui-même, l’a enveloppé et l’a mis sur son ventre. Ça c’était supposé de le guérir. (Pierre, Groupe 1)

Mona a souffert particulièrement de maux de dents durant son enfance par manque de visites chez le dentiste. Sara se rappelle encore d’une fin de semaine de souffrances dues à un mal de dents où son père/leader a jugé la situation propice à un enseignement sur les forces du Mal - manifestées ici par son mal de dents - que le chrétien devait, en toutes circonstances, anéantir. Elle a pu finalement consulter le dentiste qui a indiqué sur le champ un traitement de canal.

Les récits de nos informateurs à cet effet confirment les études de Bottoms, Shaver, Goddman et Qin (1995) sur les abus perpétrés aux enfants, notamment ceux impliquant le refus de soins médicaux pour des raisons religieuses. La maladie, dans l’univers sectaire des groupes que nous étudions, n’est pas perçue ici comme un malaise du corps. La maladie et ses symptômes deviennent plutôt l’objet d’une évaluation subjective. Appréhendée uniquement par le regard religieux, la maladie devient pour plusieurs groupes fondamentalistes un symptôme de l’état de faiblesse de l’être *charnel*. Ainsi, la conception religieuse de la maladie permet différentes interprétations : les Témoins de Jéhovah s’appuient sur l’interprétation biblique pour légitimer le refus des transfusions sanguines, des groupes plus fondamentalistes croient en une guérison par la foi³² et certains groupes fermés comme celui de Mona et Sara, voient dans le corps physique le lieu de manifestation d’une guerre entre les *Forces des Ténèbres* et les *Forces de Dieu*. Ainsi, être malade devient pour plusieurs de ces groupes le symptôme, non pas d’un corps malade, mais d’une faible

³² L’expectative d’une intervention concrète de la transcendance divine par l’obtention d’un miracle.

spiritualité qui a besoin d'être nourrie de plus de foi. Mona illustre ici que les méthodes religieuses sont souvent choisies comme moyens alternatifs pour contrer la maladie :

C'est sûr qu'au niveau de la santé, on n'allait pas voir de médecins. Mais moi, je ne me rappelle pas d'avoir été malade ! Par contre, j'ai eu beaucoup de maux de dents, énormément d'abcès. [...] On imposait les mains. (Mona)

Au niveau de l'intégration, les informateurs relatent que non seulement il leur arrive d'avoir besoin de soins médicaux à leur sortie mais encore une fois que c'est la vision du monde qui vient les affecter. Sara par exemple, a beaucoup de difficulté à accepter de prendre des médicaments, se retrouvant avec des phobies que les *ténèbres* puissent se manifester par elle. Lorsqu'elle a eu besoin de visiter les médecins, encore une fois, elle a dû franchir l'idée que ces derniers n'étaient pas des représentants des forces du Mal et que les hôpitaux ne constituaient pas non plus un lieu régi par Satan.

5.3.1.3 Langage hermétique et dérivation sémantique

L'enfant socialisé dans la secte a appris un langage particulier. Comme l'a expliqué Luca (2004) que nous avons citée au chapitre II, selon le niveau d'isolement du groupe, les repères significatifs peuvent subtilement changer. La définition sémantique primaire d'un terme utilisé dans la secte peut en effet être interprétée de manière complètement différente à sa signification réelle. Nos informateurs indiquent que lors de leur processus d'intégration, ils réalisent qu'un écart important existe entre leur langage courant et celui utilisé par les membres de la société. Comme un analphabète, l'individu socialisé en milieu sectaire ne sait pas lire les codes sociaux, ni communiquer les siens. Bref, la socialisation *hyper* religieuse comporte des codes de communication qui ne sont pas transposables dans la société environnante.

Johanne, lors de l'entrevue du groupe 2, dit avoir échoué sa première tentative de thérapie, entre autres à cause du langage qu'elle utilisait, langage propre à l'environnement religieux fermé où elle a grandi. En effet, la psychologue ne saisissait pas bien les propos de sa cliente lorsqu'elle utilisait par exemple le terme «partager», qui signifiait pour elle : avoir un rapport sexuel (consenti ou non) ou encore le terme «pêcher» qui signifiait : aller sur la

place publique évangéliser un homme en faisant jouer ses atouts féminins. Découragée du manque de communication avec sa thérapeute, Johanne a cessé son traitement. Aujourd'hui, elle a repris sa thérapie mais dit utiliser des termes comme «abus sexuels» pour se faire comprendre.

Sara a été plus chanceuse. Sa psychologue, ayant décelé que beaucoup de termes substitués étaient utilisés, lui a enseigné les justes définitions. Considérons par exemple le terme «mouvement», qui a fait partie du langage symbolique commun dans la secte de Sara. Il signifie simplement l'exercice d'un rituel. Dans la même logique sémantique, la terminologie «mouvement de vie» signifie encore une fois l'exercice d'un rituel symbolique, mais cette fois-ci, cela implique concrètement des rapports sexuels. Sans cette compréhension du langage particulier utilisé dans la secte, la psychologue de Sara ne serait pas en mesure de saisir qu'à chaque fois qu'il est question de «mouvement de vie», il est question d'abus sexuels. La répondante veut ainsi signifier que les actes de viol, d'inceste ou d'agressions sexuelles étaient non seulement légitimés par un langage religieux mais même le vocabulaire utilisé pour désigner ces actes en détournaient complètement le sens premier.

Même le mot «sexe» n'était pas utilisé. Tout était quelque chose d'autre. J'ai eu une bonne psychologue qui m'a ré enseigné toutes les définitions. Tout le langage avait changé. [...] Les rituels sexuels, nous avions des noms pour ça. On n'appelait pas ça des rapports sexuels. (Sara)

Les autres répondants confirment ici l'écart entre le langage symbolique, religieux ou ésotérique de la secte et le langage de la société environnante. Émile précise que le discours sectaire est codé : «tu as des termes, des expressions, un discours qui est précis.» Il donne l'exemple de la lune qui, selon les croyances des adeptes, n'était pas réelle, mais symbolique : «Moi quand je parlais de la lune, je parlais de la femme enceinte.» Bien entendu, un langage plus religieux est également familier. Pour Julie, avoir «l'esprit d'iniquité», terme biblique, signifie «fondamentalement que toi et Satan vous êtes ensemble. *Tu as l'esprit d'iniquité*». D'une façon ou d'une autre, tous les répondants s'entendent pour affirmer que le langage sectaire est distinct de celui de la société. Les propos de Mona représentent bien l'ensemble des commentaires : «C'était notre langage de tous les jours. [...] C'est comme une autre langue.» Nous verrons dans la section suivante l'effet désastreux que

posent un tel nomos où les abus sexuels commis sur les enfants notamment, sont entièrement légitimés par le rituel et le langage religieux.

5.3.1.4 Une normativité «encapsulée» par une religiosité en dérive

Stark et Bainbridge (1985) désignent la secte comme une société *encapsulée*. Nos lectures de Dawson (1998) résumées au chapitre II indiquent que la tendance sectaire à l'isolement n'est pas saine pour une société quelle qu'elle soit et que si l'isolement se maintient trop hermétiquement, il est de plus en plus difficile pour les membres d'un groupe d'identifier les comportements qui pourraient s'avérer malsains et abusifs. Danièle Hervieu-Léger (2001) ajoute qu'un isolement trop serré peut contribuer au «dérapiage» qui invite les leaders à créer des règles normatives de plus en plus détachées de la réalité du monde extérieur, au point que leur vision du réel puisse rendre le nomos dangereux.

Certes, certaines sectes ont procuré à leurs adeptes un environnement abusif, notamment à l'égard des enfants, mais ce qui ressort de façon éloquente de l'analyse de l'ensemble de nos entrevues, c'est la légitimation religieuse de ces abus. Il est possible par exemple qu'un abus sexuel puisse être sacralisé au point d'être transformé en rituel religieux, que l'abus de pouvoir puisse être occulté par l'aspect divin conféré au leader qui utilise la prophétie directrice et même qu'une doctrine puisse justifier, voire encourager la violence – physique, psychologique ou verbale – à l'égard des enfants. Par conséquent, rejoignant ainsi l'étude sur les liens existant entre le religieux et les abus d'enfants, étude menée par Bottoms, Shaver, Goddman et Qin (1995) exposée au chapitre IV, le religieux peut aisément devenir dans ce contexte un instrument légitimateur d'abus³³ ou de violence. C'est, selon notre analyse, une des particularités importantes des abus vécus par les enfants des sectes.

Julie a eu une relation très difficile avec sa mère leader. Toujours donnée en exemple devant les autres enfants, elle a souvent été humiliée publiquement. Selon les dires de Julie, sa mère était assez violente dans ses propos. Toutefois, ce qui sans contredit l'a blessée le

³³ Ce mémoire ne sert pas ici à faire le procès des leaders. C'est pourquoi nous nous attacherons, dans les prochaines lignes, à la perception de l'enfant dans un tel contexte.

plus, c'est le rejet de sa mère à son égard chaque fois qu'elle tentait de l'approcher. Celle-ci a utilisé l'exemple de Joseph vendu par ses frères – histoire biblique – pour justifier l'envoi de la toute jeune Julie, pour quelques mois, dans une autre maison communautaire située à plusieurs kilomètres de chez-elle :

Elle m'a donné une jupe qu'elle avait faite pour moi qu'elle a appelée la jupe multicolore, pareille comme le manteau multicolore [référant ici à la Bible: Gen. 37 1-36]. Deux mois plus tard, elle m'a déménagée à [nom de la ville], le plus loin possible d'elle. C'est comme si elle m'avait vendue comme esclave. Elle me l'a dit : «Voici ta jupe multicolore, sors de ma vie!», ce qui voulait dire : tu es une mauvaise personne, tu es méchante. (Julie)

Par ailleurs, la violence verbale du leader est généralement justifiée dans le groupe de Mona et Sara, comme étant la manifestation des colères divines :

Il a toujours dit que c'était des colères de Dieu. Honnêtement, c'était tellement fort, tellement puissant qu'on pensait que c'était réellement des colères de Dieu. Ce genre de colère nous faisait trembler. (Sara)

C'est la règle : le chicanage! [...] On y a goûté! La colère de Dieu évidemment! Ce n'est pas la colère de mon père mais la colère de Dieu! Une sainte colère ! (Mona)

La violence physique, assez sévère dans le cas d'Émile, était justifiée et légitimée par la doctrine même du groupe, rejoignant ainsi les théories de Greven (1991) sur le fondement religieux de la violence à l'égard des enfants. Émile explique que les gens de sa communauté croient que le salut personnel d'un parent est tributaire de l'état de sainteté de ses enfants. Cette croyance exerce une pression psychologique importante sur le parent, qui fait tout en son pouvoir pour que son enfant demeure dans la « bonne voie ». La violence physique dans son groupe pouvait devenir dangereuse et mettre même en péril la vie des enfants, comme le mentionne Émile : «J'avais peur de me faire tuer une bonne journée». Malgré tout, il explique ici son bien-fondé:

Les croyances religieuses leur donnaient des lettres de noblesse : «Ton enfant, c'est ton salut éternel. Si tu manques ton coup, c'est toi qui va payer pour», c'est-à-dire que de me contrôler et me battre, c'était une bonne chose parce que c'était justifié. [...] Mais lui [le fondateur], il disait que quand un enfant n'écoute pas, il fallait utiliser la fêrule, qui est un fouet court qu'on utilisait pour les prisonniers à l'époque, avec plusieurs lanières de cuir et des billes de métal dans les extrémités. Autrement dit, tu peux le battre au sang. [...] Et si tu manques à ta tâche, si tu ne veux pas y faire mal au petit gars, à ce moment-là, ça va être ton salut éternel que tu vas perdre. Considérant le fait

que leur salut dépendait de moi et de mon comportement, c'était une discipline qui était militaire dans la maison parce que si moi je faisais un faux pas, eux auraient payé pour l'éternité! Leur salut éternel en dépendait. (Émile)

Dans la même veine, Pierre (Groupe 1) manifeste son incompréhension face à la légitimation religieuse des violences physiques: «Être battu par un alcoolique, on sait que l'alcoolique a un vice, mais être battu par un soi-disant pape, clergé élu par le Christ lui-même!»

Par ailleurs, les rituels peuvent aussi servir à légitimer les abus. Sara, issue d'une secte où l'activité sexuelle était fréquente lors de rituels, raconte qu'elle n'avait jamais saisi, durant son temps passé à la secte qu'elle avait été victime de viol :

Tu n'as jamais l'impression d'être forcée, tu n'as jamais l'impression d'être violée, même si tu l'es. C'est comme la pilule du viol, mais là tu es endormie par la religion. [...] Ça faisait du sens pour moi. Je faisais ça pour Dieu, autrement, je peux vous dire que je n'aurais jamais fait tous ces rituels sexuels. [...] Quand j'ai donné tous les détails à ma psychologue, elle m'a dit : «ça, ça s'appelle un viol!» (Sara)

Mona, issue du même groupe que Sara, explicite ici combien le religieux peut fournir des justifications à tout comportement, même pour des gestes abusifs. Retournée chez son père/leader parce qu'elle se croit enceinte³⁴, elle accepte de suivre les règles du groupe. Les adeptes, percevant l'enfant qu'elle porte comme un enfant *satanique*, proposent à Mona de purifier cet enfant par un rituel :

Quand je suis arrivée là, pour eux, mon bébé était ensemencé du *monde*. Alors, pas question d'avoir un enfant satanique! Ils m'ont fait faire un rituel spirituel qui était de me faire réensemencer par un homme qui n'était pas de Satan. Alors ça ferait de l'enfant une sainteté. J'ai toujours seize ans. Alors j'ai ordre de faire l'amour avec cet homme-là, qui ne m'attire pas du tout, qui a au moins quarante ans. Il faisait l'amour et en même temps, il priait, il priait.³⁵ (Mona)

³⁴ Les médecins ont découvert lors de l'échographie que Mona ne portait pas de bébé. Les symptômes de la grossesse, pourtant bien réels, ont collaboré à poser le diagnostic d'une *grossesse nerveuse*.

³⁵ Mona aurait pu, puisqu'elle n'était pas enceinte, le devenir suite au rituel.

Mona affirme n'avoir pas vécu ces rituels comme des abus sexuels : «J'étais consentante. Écoute à seize ans, tu es bien inconsciente. Je ne me sentais pas violée. Non, je ne me suis pas sentie comme ça.»

Dans la même foulée, des jeunes filles de groupes polygames, parfois mariées avant d'atteindre l'âge légal du consentement ou abusées sexuellement (inceste ou viol) n'arrivent pas à formuler de plaintes face aux autorités. Pour elles, cette situation correspond à la vie sanctifiante que Dieu leur a réservée. Tiré d'une source secondaire (S11), ce commentaire évoque bien la légitimation religieuse d'une structure sociale, qui dans ce cas-ci, est illégale : «La polygamie est pour nous un engagement sacré».

Nos analyses démontrent également que le jugement de ceux qui ont grandi au sein de tels milieux, tant le jugement critique que le jugement moral, risque d'être brouillé par cette légitimation religieuse. C'est le cas surtout pour ceux et celles qui n'ont pu fréquenter le monde extérieur (écoles, amis, etc.). Il faut bien saisir ici que les fillettes de Waco par exemple, *n'acceptaient* pas d'être abusées sexuellement par Koresh au nom d'une doctrine ou d'une obéissance à Dieu comme le ferait un martyr. Bien plus, elles *désiraient* cette relation sexuelle avec lui, *croquant* que par ce rite de passage, elles *obtiendraient la lumière* et feraient ainsi partie de la *Maison de David*, cette nouvelle descendance que David Koresh voulait instituer. Dr. Perry, auquel nous avons référé au chapitre IV, décrit la situation vécue par une enfant de onze ans en démontrant clairement que son jugement est totalement confondu par l'idée qu'elle se fait de l'acte sexuel, dans ce cas-ci, basé sur une rationalité religieuse.

L'aînée des enfants relâchés portait une Étoile de David en plastique. Elle a relaté à différents membres de notre équipe qu'elle lui avait été donnée par David Koresh et que c'était symbolique du fait qu'elle «avait la lumière» et qu'elle pouvait dorénavant être choisie par lui pour devenir sa femme. Elle a ouvertement divulgué aux membres de notre équipe que David aurait des rapports sexuels avec elle dans le futur. Elle avait le sentiment que c'était correct pour les filles de onze ans d'avoir des rapports sexuels avec David.³⁶ (Perry, 1993c, p. 4)

³⁶ «The oldest girl released from the compound wore a plastic Star of David. She related to various members of our team that this was given to her by David Koresh and was symbolic of the fact that she «had the light» and could be chosen by him to be a wife. She openly disclosed to members of our team that David would

Il n'y a aucun doute, selon le consensus de notre groupe, que les jeunes filles du premier groupe d'enfants relâchés ont été exposées à des idéations sexuelles et possiblement des comportements sexuels inappropriés.³⁷ (Perry, 1993b, p. 4)

Il serait facile de conclure, selon ces données, que l'enfant est ainsi *dépourvu d'une capacité de jugement critique*. Nous avons plutôt tendance à croire que l'enfant utilise son jugement, lequel est fondé sur une rationalité en valeur fondée elle-même sur des croyances utopiques. Nous insistons encore une fois sur l'aspect totalisant et englobant de la socialisation religieuse qui dans ce cas-ci, tend à se résorber par un trouble du jugement moral.

Ainsi, la légitimation religieuse des actes abusifs, en plus de créer chez l'enfant des séquelles non négligeables, provoque une confusion additionnelle lors du processus de guérison psychologique, du fait que le jugement des enfants a été abondamment brouillé par la charge significative donnée aux gestes posés. De par leur caractère sacré, les explications doctrinales ou les justifications bibliques accordées aux gestes abusifs, l'enfant n'a pas cette impression d'être abusé. La socialisation religieuse occulte l'aspect abusif des actes posés.

Un exemple significatif nous est fourni par Maurice lorsqu'il a reçu une prophétie lui ordonnant d'épouser la fille de la leader. Ouvrons une parenthèse ici : ces alliances matrimoniales internes rejoignent les observations de Luca, (2004) que nous avons exposées au chapitre II. En effet, ce mariage entre les membres resserre les frontières avec l'extérieur en fermant le système de communication isolant de la secte. Notons au passage que Julie et Maurice avaient respectivement douze et quinze ans lorsqu'ils ont reçu cette prophétie.

Nous avons ici l'expression de l'attitude de Maurice qui démontre que la prophétie camoufle bien l'abus de pouvoir :

have sex with her in the future. She felt it was «O.K.» for 11 year old girls to have sex with David.» (Perry, 1993c, p. 4) C'est nous qui traduisons.

³⁷ «There is no doubt, based upon our groups consensus that the young girls in the first group of children released were exposed to inappropriate sexual ideations and possibly sexual behaviors.» (Perry, 1993b, p. 4)

Oui, je pense que je croyais parce que je croyais que les pensées de [mon leader] étaient les pensées de Dieu ! Elle [mon leader] m'a dit dès le début: «Voici ce que Dieu veut que tu fasses... Bien sûr, tu vas faire ce que Dieu te demande, donc je n'aurai pas à te forcer». Elle ne m'a vraiment pas forcé. (Maurice)

Ce mariage était inconcevable pour Maurice du fait qu'on lui proposait de marier une fille avec qui il avait passé la majeure partie de son enfance, procurant du même coup pour lui, une qualité incestueuse à cette relation. Moralement en désaccord avec les conséquences d'une telle union, Maurice accepte tout de même d'obéir à la prophétie considérant cette route comme une voie écrite par Dieu. Le religieux aura préséance sur son jugement moral:

Durant toute mon enfance, c'est la seule prophétie qui a dirigé ma vie. Mais c'en une vraie mauvaise! J'en ai été malade! Ça m'a perturbé pendant... Je me rappelle avoir été malade physiquement. Ça me paraissait si incestueux pour moi! Je ne pouvais pas le croire! Je savais que je n'avais pas le choix et que ça arriverait! Encore aujourd'hui, j'ai encore un problème avec la qualité incestueuse de la relation avec ma femme! Je me rappelle que dans ce temps-là, je me disais : «C'est très pervers» Et j'étais malade de penser qu'ils me voulaient dans une relation incestueuse. J'ai résisté pendant des années, mais finalement j'ai obéi. (Maurice)

Cet extrait de nos sources secondaires permet d'élucider comment la croyance religieuse peut brouiller le jugement moral d'une adolescente. Celle-ci a connu David Koresh à quatorze ans et a eu avec lui des rapports sexuels alors qu'elle en avait dix-sept. Il semble qu'elle n'a pas perçu à l'époque l'abus sexuel qu'elle a subi :

Une union avec Koresh était spirituelle [...]. Tu vas marier ce gars et il est Dieu, et un jour, il va ressusciter en un être humain parfait [...] Il est parfait et il sera le père de tes enfants. Que peux-tu demander de plus?³⁸ (S12, p. 50)

Enfin, nous voulons terminer cette section par le rapport de l'enfant au leader. Il semble que le leader de la secte soit perçu de façon bien différente par les enfants et les adultes. L'adulte est d'abord attiré par sa personnalité charismatique alors que, pour l'enfant, l'image du leader se compare plutôt à une figure autoritaire et menaçante, à moins d'un attachement particulier comme dans le cas d'Émile et Maurice.

³⁸ «A union with Koresh was spiritual [...]. You're going to marry this guy and he's God, and someday he will be resurrected as a perfect human being [...] He's perfect, and he's going to father your children. What more can you ask for?» (S12, p. 50) C'est nous qui traduisons.

Je rencontre le grand monsieur, il était comme le grand chef. [...] Arrivé là, j'ai rencontré ce monsieur-là barbu et j'avais peur. C'était le diable! J'avais peur de ce monsieur-là. [...] Quand tu as peur, tu as du respect. (Luc)

Non, il me faisait peur. Je n'avais aucune confiance. Ce n'était pas mon idole du tout. Je n'avais pas d'admiration. [...] Non pas du tout. Il avait un rôle dictateur mais pas un rôle d'éducateur. (Mona)

En somme, il semble que pour toutes les raisons évoquées plus haut, selon le degré de fermeture de la secte avec l'extérieur, un mouvement religieux abusif peut tranquillement déraiser pour se transformer en un *nomos* dangereux. Il serait trop long ici de citer toutes les anecdotes effroyables de nos répondants. Retenons que la violence physique et verbale, le travail forcé, les abus sexuels, la faim, le froid, le manque de sommeil, les conditions sanitaires inadéquates, le statut matrimonial déterminé avant l'âge légal du consentement et la séparation parfois totale avec les parents ont constitué des formes d'abus qui ont fait partie du quotidien de nos informateurs. Précisons que ces abus n'étaient pas toujours légitimés par le religieux mais s'inséraient toutefois dans un *nomos* entièrement religieux.

Ainsi, l'aspect normatif de la vision du monde de la secte est un paramètre essentiel de la socialisation marginale qui a un impact non négligeable sur le processus d'intégration des individus socialisés en milieu sectaire.

5.3.2 Les raisons du départ ou la délégitimation du *nomos*

L'individu qui décide de quitter le milieu sectaire a l'impression profonde de prendre un risque élevé en ayant dorénavant à vivre dans le *monde*. Nous avons vu plus tôt que l'individu croit qu'en quittant, il pourrait par exemple «perdre son âme» ou encore marcher littéralement sur le terrain de Satan. Nous nous sommes demandé ce qui peut motiver alors un départ de la secte. Il semble, à l'analyse des récits, que ce soit une faille dans l'univers du *nomos*. Cette faille déclenche le processus de délégitimation, lequel est en mesure de générer la force et le courage d'affronter les peurs et de concrétiser un départ³⁹.

³⁹ À titre d'exemple, on estime à 21 000, au moment d'écrire ces lignes, le nombre de gens de la deuxième génération du mouvement *La Famille* qui auraient quitté, soit 60% du nombre total d'adeptes qui vivent

Comme nous l'avons vu plus haut, le jugement moral est souvent brouillé par la légitimation religieuse des actes et attitudes propres au groupe. Ainsi, le fait d'être abusé physiquement ou sexuellement ne constitue pas *a priori* une raison de départ : bien souvent, les individus socialisés en milieu sectaire n'ont pas conscience de leur statut de victime ni de l'immoralité de ces actes. Par contre, pour celui qui a subi des sévices durant l'enfance et qui a accepté une vie d'abnégation depuis l'adolescence, une faille dans l'univers du nomos légitimé peut agir comme une étincelle sur une flaque d'essence. Un petit doute peut se transformer en colère, un départ individuel peut susciter un exode massif et le découragement d'un membre peut conduire au meurtre et au suicide.

L'exemple des membres du groupe 1 est très évocateur. Les informateurs relatent que c'est après qu'un garçon ait dénoncé l'abus sexuel subi de la part du leader, que peu à peu, chacun des membres a compris qu'il n'avait pas été le seul à subir ces sévices. L'histoire, qui a fait le tour de la communauté, n'a pas d'abord provoqué un scandale de type moral mais a été interprétée comme un manquement à une règle communautaire : celle de la chasteté exigée du leader. La première réaction des membres n'a d'ailleurs pas été de quitter ou de se révolter, mais de tenter d'obtenir un vote démocratique pour remplacer le leader. Bien que la moitié du groupe ait choisi le changement, personne n'a réussi à faire tomber le leader de sa position d'autorité. Remarquons ici que ce mouvement de l'intérieur ne concernait pas d'abord la mise en doute doctrinale mais uniquement la mise en doute du leadership et du respect de la doctrine elle-même. Comme le leader a refusé de quitter son poste, pour Pierre, qui avait passé son enfance dans ce groupe, continuer à vivre la chasteté alors que le leader lui-même ne se soumettait pas aux mêmes règles était tout à fait inconcevable. Cet exemple illustre à quel point la conception morale peut être brouillée et le jugement critique absent, les actes abusifs étant interprétés selon des paramètres complètement différents de ceux de la société.

Aussitôt que «mon leader» a commencé à toucher aux garçons... L'histoire s'est rendue devant tout le monde. On s'est dit : «On va se rencontrer, on va présenter une offre de démission au chef parce qu'on ne veut pas le reprendre comme chef spirituel». (Gilles, Groupe 1)

Dans ce cas précis, ce qui délégitime le nomos, c'est le non respect de la doctrine par celui-là même qui l'a créée. Conséquemment, cette dissonance entre le discours religieux légitimant et l'action des leaders montre une faille dans l'univers du nomos. Cela constitue une raison suffisante pour quitter à jamais l'univers restrictif malgré les craintes ou les risques encourus lors d'un départ. C'est dire à quel point le respect de la rigidité des règles légitimées devient fondamental dans un univers marginal. Nous observons dans cet extrait, de façon quasi mathématique, le processus de délégitimation que cette faille a provoqué :

Écoute, le chef, c'est lui qui est chef et il fait des choses de ce genre [abus sexuels]. Là, tu défais toutes les choses après... Le vendredi, c'était jeûne. «Le vendredi, pourquoi je ne devrais pas manger?» Alors, ils ont commencé à être rebelles. Tranquillement pas vite, ils se rebellaient de plus en plus. «Pourquoi me lever à cinq heures du matin pour prier avec les frères et les prêtres?» (Pierre, Groupe 1)

Dans le cas de ce groupe, un premier départ a été le déclencheur d'un mouvement important d'exode⁴⁰ impliquant plusieurs membres qui avaient passé leur enfance au sein de ce groupe :

Comme il n'a pas démissionné de son poste, ça a commencé à sortir. Tous à cause de la même histoire... C'est un exode parce qu'il y a beaucoup de monde qui sont sortis par la suite. Ça, ce sont les premiers départs du groupe. (Pierre, Groupe 1)

Nous retrouvons la même situation chez Carole. Le leader, son père, a prêché durant une vingtaine d'années dans les écoles et les prisons, a mis sur pied une organisation chrétienne qui se voulait une œuvre pour les démunis et voilà que les membres du Conseil d'administration démissionnent l'un après l'autre. Le leader aurait utilisé les fonds de l'organisme de manière frauduleuse, entre autres pour faire vivre sa maîtresse et subvenir à son problème d'alcool qu'il réussissait à camoufler.

⁴⁰ Le groupe La Famille/Enfants de Dieu (Kent, 2004) ainsi que celui de l'Église de l'Unification (Barker, 2004) ont du aussi faire face à un mouvement d'exode des membres qui sont nés dans leur groupe.

Lorsque la situation malhonnête de son père est exposée au grand jour, Carole vit cette situation de façon dramatique. Bien qu'elle affirme n'avoir jamais adhéré totalement à l'idéologie du groupe, elle n'était pas pour autant contre : «Oui, je croyais. Je trouvais que ça avait du bon sens.» La double vie de son père/leader, cette dissonance entre les gestes posés et la doctrine enseignée crée une faille dans l'univers du nomos suffisamment importante pour que Carole rejette en bloc tout ce qui peut venir de sa communauté. Carole affirme que dans son groupe, «ce qu'ils disent, ça ne marche pas avec ce qu'ils vivent.» Nous sommes en mesure ici de constater que le processus de délégitimation est bien amorcé :

Mon père disait toujours : «Attention, la chair est faible» Moi, je pensais qu'il le vivait ! Mais quand j'ai su tout ce qu'il faisait, c'était comme... c'est un pourri ! Oui, il a trompé ma mère... [...] Oui, il prend un coup. Quand j'ai su tout ce qui est arrivé, j'ai dit : «Voyons donc ! Il ne peut pas prêcher la Parole [de Dieu] et puis vivre le contraire ! » Tout a éclaté, la famille, [mon groupe] a fermé ! [...] mais le pire, c'est qu'il parle encore de la Bible ! C'est parce que je ne comprends pas, je ne comprends pas encore... (Carole)

Il semble que la dissonance entre les agissements et la doctrine ait été également présente au sein de la communauté d'Émile :

Moi, c'est tout biaisé ce que j'ai retenu d'eux parce que ce n'est pas ça qu'ils enseignaient. Tous ces gens-là, je ne vois pas ce qu'ils faisaient pour s'améliorer. Je pense à mes parents : à part me battre, sacrer, etc., ils faisaient quoi pour s'améliorer ? (Émile)

Donna Collins (S3), qui a fréquenté la famille du Révérend Moon, fondateur de l'Église de l'Unification, raconte ici qu'elle s'est questionnée devant le contraste évident entre les agissements violents (dont elle a été témoin) du Révérend et la doctrine du *principe divin* qu'il a lui-même créée. Encore une fois, l'écart entre doctrine et agissements amorce le processus de délégitimation : «c'était une des choses qui m'a fait voir que Moon était dans l'erreur. Il n'y a rien dans le principe divin qui dit que frapper quelqu'un est une bonne chose [...] mais Moon ne vit pas selon le principe divin.⁴¹»

⁴¹ «[...] that was one of the thing that made me see him as being wrong. [...] There's nothing in the divine principle that says hitting somebody is a good thing, [...] but Moon does not actually live by the divine principle.» (S3) C'est nous qui traduisons.

Outre la dissonance entre la théorie et la pratique des leaders, nous avons décelé un autre élément qui peut causer une faille dans l'univers du nomos. En effet, il semble que la légitimation du nomos s'effondre devant un cumul d'abus, de contraintes ou de restrictions qui affectent la personne au point qu'elle ne peut plus, physiquement ou psychologiquement, résister et surmonter la douleur ou le sentiment de malaise. Nous rejoignons en ce sens les résultats de l'étude en psychologie de Kendall⁴²(2005), vue au chapitre IV. Son étude a en effet démontré que l'accumulation d'abus est une raison importante évoquée pour motiver le départ de plusieurs individus qui ont passé leur enfance en milieu sectaire.

Citons par exemple la situation de Mona⁴³, qui, face aux colères de son père/leader, colères en apparence religieuse, ne peut plus supporter les contraintes de liberté imposées au nom de l'obéissance religieuse. Cette option ne lui offre d'autre alternative que celle de partir. Nous sommes à même de constater ici le type *voyou* proposé au chapitre IV par le modèle de Zablocki (1998, 1980) :

Il me fait une crise dont je me rappellerai toujours parce que je n'avais pas prié avant de poser la jardinière au plafond. Je n'avais pas demandé au bon Dieu pour savoir si c'était correct que je pose la jardinière ! [...] Non, c'est trop ! [...] On ne pouvait pas mettre un pas en avant sans demander au bon Dieu et si je l'avais fait, je me serais fait chicaner parce que ce n'était pas encore comme il faut. Là, j'ai dit : «non : c'est terminé, je m'en vais !». Ça, ça a été la goutte qui fait déborder le vase. Puis là, la colère pour une jardinière ! [...] Ce n'était pas la première fois mais là je n'étais plus capable. (Mona)

Dans certains cas, les adeptes qui ont été abusés sans se révolter réagissent violemment lorsqu'ils voient que leurs propres enfants éprouvent à leur tour ce qu'ils ont subi. Julie, qui réalise que ce sont maintenant ses enfants qui commencent à être abusés violemment comme elle l'a été durant son enfance, réagit et veut quitter.

⁴² Nous avons eu la chance d'échanger avec elle sur ce sujet lors d'une rencontre à un colloque international.

⁴³ Mona raconte dans son récit que depuis son enfance, elle a subi maintes et maintes fois les colères violentes de son père. Elle ajoute qu'elle n'a pas toujours compris l'objet des réprimandes, étant donné que la plupart du temps, elles étaient évoquées pour des raisons religieuses.

Premièrement, j'avais mes enfants. Je ne pouvais pas accepter comment ils étaient traités, je veux dire la façon dont ils le seraient. Mon fils, même ma fille... Je me disais, je ne peux pas faire ça ! (Julie)

Cette réaction est certainement un révélateur que la personne, malgré son obéissance dans la secte, a souffert et réalise consciemment cette souffrance par l'entremise de ses enfants. Quant à Maurice, il réalise que même s'il fait partie des Anciens et qu'il est un des préférés de la leader, il ne lui sera accordé aucun privilège quant aux humiliations publiques et il devra, lui aussi les subir. Il semble ici que la réprimande charitable, l'introspection et la discipline dont parle Weber (1985) à propos de l'éthique radicale de la secte, se soient transformées en un acte abusif, suffisamment dérangeant pour que cet exercice constitue, chez Maurice, le déclencheur d'un départ. Sachant exactement ce qui l'attend, Maurice réagit vivement.

Alors je me suis dit : «Je ne veux pas jouer à ce jeu ! Il n'y a pas d'autre vie, nulle part ailleurs, mais je ne ferai pas partie de ce jeu-là !» Donc, j'ai simplement abandonné et j'ai quitté la partie ! [...] À l'intérieur d'une semaine, nous avons quitté. Il n'y avait pas de choix. Je le savais : je ne me ferais pas humilier publiquement⁴⁴. Ça, ça n'arriverait pas. Je ne serais pas humilié comme tout le monde l'avait subi toutes ces années. Ça, ce n'était pas pour m'arriver. (Maurice)

Pour Sara, c'est son corps qui lui sert de révélateur car comme nous l'avons citée plus haut, elle ne croyait pas que lors des rituels, il s'agissait d'abus. Son corps ne cesse effectivement de lui indiquer, par des symptômes psychosomatiques, qu'il a déjà trop subi d'abus. Elle devient très malade, mais après des examens, on conclut qu'il s'agit d'effets psychosomatiques relatifs aux abus physiques et sexuels subis. Malgré toute l'obéissance qu'elle a démontrée et sa croyance à la vision du monde transmise, elle craint pour sa vie et choisit la survie.

Pendant un an, j'avais tous les symptômes de la tuberculose. Je crachais le sang. Ajouté au fait que quatre personnes sont décédées dans notre groupe une après l'autre, ça a été ce qui m'a convaincue de quitter. [...] J'ai toujours dit que je n'ai jamais quitté

⁴⁴ L'exercice pouvait durer de quelques heures à quelques jours. Maurice explique : «[...] il y avait des rencontres pour des instructions religieuses et les gens allaient *sur quelqu'un* pendant, avant ou après ces réunions. On attachait cette personne ou on la jetait par terre et il y avait de longues sessions où il était par terre et tout le monde criait.» En fait, c'était le moment pour cette personne de se faire dire ses manquements à la communauté et ses péchés.

parce que je savais que tout ça, c'était erroné, mais parce que je n'étais plus capable de supporter pendant une minute de plus cette vie. Je suis sortie par instinct de survie. [...] Le sentiment dont je me rappelle le plus, c'est un sentiment d'épuisement. À la fin, je pense que j'avais peur de mourir tellement j'étais fatiguée. Je n'avais pas d'idées suicidaires mais l'idée de mourir, ça me réconfortait. (Sara)

Dans la même foulée, Pierre et Ariane, des groupes 1 et 2, ont affirmé clairement que leur première motivation a été de quitter leur quotidien qu'ils trouvaient trop lourd. Lorsqu'ils réalisent que leur avenir se résume à vivre dans cet univers restrictif, ils choisissent de quitter :

J'ai quitté quand je ne pouvais finalement plus en prendre. On m'a dit que si je quittais le groupe, je mourrais, je deviendrais folle. Ce serait aussi grave que de contracter un cancer horrible ou n'importe quel microbe. J'ai décidé que même une mort atroce était une meilleure alternative qu'une existence malveillante et misérable. (Ariane, Groupe 2)

Mon seul regret, ça a été de ne pas être parti plus de bonne heure. Je me souviens, on s'en allait sur le chemin en plein hiver, je pensais à ça et je me disais : «Même si j'étais mendiant, je ne retournerai jamais.» (Pierre, Groupe 1)

Une de nos sources secondaires a eu aussi peur pour sa vie :

À quelques reprises, on m'a presque tuée et ça a été une des raisons pour laquelle je ne faisais que penser à sortir de là.⁴⁵ (S1)

Ainsi, l'accumulation d'abus et de contraintes devient une raison importante des départs volontaires évoquée par ceux qui ont grandi dans les sectes, mais indirectement toutefois, car les abus ne sont pas jugés consciemment comme tel. Il semble selon les témoignages que l'instinct de survie a joué un grand rôle dans leur décision de quitter. Par contre, c'est davantage la dissonance entre la dogmatique et les comportements des leaders qui crée une faille dans l'univers du nomos qui amorce un processus de délégitimation lequel produit, dans les cas analysés, l'actualisation d'un départ.

⁴⁵ «I was almost killed a couple of times and it was one of the reasons why I just thought to get out of this.» (S1) C'est nous qui traduisons.

5.3.3 Reproduction de l'environnement normatif

Ayant été socialisés au sein d'une secte, nos informateurs démontrent qu'ils sont portés à reproduire certains comportements ou attitudes appris dans leur milieu, comme celui par exemple de ne pas rendre visite au médecin en cas de besoin, la médecine moderne, jugée comme chose du diable. D'une part, l'individu qui quitte l'univers abusif sectaire a tendance à reproduire, dans son quotidien, l'environnement normatif de la secte. D'autre part, il peut également reproduire les modèles relationnels qu'il a intériorisés au sein de la secte avec les gens qu'il côtoie.

5.3.3.1 Reproduction de l'univers marginal

Nous avons constaté que Mona, après vingt-six ans de sortie, ne visite pas ou peu le médecin et démontre une instabilité constante dans son rapport avec l'argent. Lorsqu'elle a de bonnes entrées financières, elle se meuble à neuf et se procure des vêtements dispendieux et quelques mois plus tard, inconfortable avec cette «richesse», elle vend ou donne tous ses effets. Peu après, elle recommence le même cycle.

À ce premier exemple s'ajoute celui d'une de nos informatrices du groupe 2. Alors que son mari semble gagner des revenus satisfaisants, elle continue de se procurer des vêtements usagés dans des friperies de bas de gamme et achète rarement des effets pour elle-même. De plus, elle ne fréquente jamais le salon de coiffure, ne porte aucun maquillage, n'est pas à l'affût de la mode, ne visite le médecin qu'en extrême urgence et ne sort jamais pour se distraire. Ces comportements (qui ne se rapportent pas à une volonté de «simplicité volontaire») reproduisent de toute évidence la pensée de quelqu'un qui a été socialisé dans un univers en rupture avec la société, un univers marginal.

Il semble par ailleurs que l'individu, à cette phase du début du processus d'intégration en société, puisse non seulement reproduire l'univers fermé de la secte dans son quotidien mais également le nomos qui justifiait le caractère abusif des comportements. Constat

troublant : Sara et Julia (S1), une de nos sources secondaires⁴⁶, sorties de leur environnement sectaire n'ont pas nécessairement changé leurs façons de penser. Toutes les deux ont continué de croire pendant un temps que les règles étaient les mêmes dans la nouvelle société et que leur comportement n'était pas immoral :

Honnêtement, je croyais que Dieu me demandait ça [de coucher avec un homme]. J'ai tout simplement répondu. Je croyais fermement que je devais obéir à Dieu. Je pensais que pour chaque homme qui «flirtait» avec moi, je pensais que Dieu me demandait ça... (Sara)

Julia a appris, dès son jeune âge, le *flirty fishing*. En substance, cette pratique prônait la séduction, voire la relation sexuelle, comme méthode de prosélytisme. Bien entendu, la première activité à laquelle Julia s'est adonnée après son départ a été la prostitution. Elle nous expose ici combien elle a été étonnée de constater l'illégalité et l'immoralité de cette activité :

Je ne pensais pas que c'était quelque chose de mal [le *flirty fishing*]. Je ne pouvais pas voir comment ce qu'ils faisaient pouvait être mal. Je ne savais pas que cela était quelque chose qui n'était pas considéré comme correct dans la société.⁴⁷ (S1)

Ces deux exemples illustrent bien à quel point la socialisation religieuse et l'ordre social abusif intériorisé et légitimé par le religieux lors de la socialisation première peuvent être bien ancrés dans la conscience des individus. Il semble effectivement que l'environnement normatif d'un enfant, même abusif, puisse devenir un monde «allant de soi», comme nous en avons discuté au chapitre III en référant aux travaux de Berger et Luckmann (2003). L'individu fait ainsi la démonstration que sa socialisation au sein de la secte est réussie.

Le cas de Maurice constitue un autre exemple. Il continue en effet à appréhender le monde avec une vision manichéenne lorsqu'il fait face à un nouveau milieu: «J'essayais de figurer qui ils étaient... Aussitôt que j'ai pu délimiter le champ de bataille, j'ai commencé à

⁴⁶ Nous avons eu la chance de rencontrer Julia et d'avoir une discussion avec elle.

⁴⁷ «I didn't think there was anything wrong with it [flirty fishing]. [...] I didn't see how what they were doing was wrong. I didn't know that this was something that wasn't considered OK in society to do.» (S1) C'est nous qui traduisons.

être très confortable dans ce monde.» Il a été également étonnant d'entendre Mona et Émile parler comme s'ils faisaient encore partie de la secte, parlant du monde comme s'il contenait encore toute sa charge signifiante :

Moi, je ne vis pas comme le monde, ça c'est sûr. Je ne mange pas comme le monde, je ne vis pas comme le monde, je ne pense pas comme le monde. (Mona)

Moi, je ne me considérais pas comme quelqu'un du monde. Non. Moi, c'est moi. (Émile)

5.3.3.2 Reproduction des modèles relationnels

Il est entendu que les informateurs ont tendance, dans leurs rapports immédiats, à reproduire les modèles de relation intériorisés dans la secte. Il serait trop exhaustif de faire ce type d'analyse à ce stade-ci, mais nous ne pouvons ignorer l'impact du rapport enfant/leader sur le processus d'intégration. Certains individus socialisés en milieu sectaire ont expérimenté des difficultés majeures dans leur fonctionnement social, notamment dans leur rapport à l'autorité.

Mona et Maurice ont été particulièrement atteints par la forme de leadership sectaire. Les deux groupes dont ils proviennent ont en commun une violence verbale des leaders, un haut degré de radicalité normative ainsi qu'un manque de clarté dans les règles punitives basées sur le religieux et bien souvent sur l'humeur du leader. Ces enfants n'ont pas toujours su pourquoi ils se faisaient punir. La relation de Mona et Maurice avec leur leader et dans le cas de Maurice, avec les *Anciens*, a eu des répercussions dans leur fonctionnement social, notamment dans le cadre de leurs activités professionnelles. Mona et Maurice ont tendance à reproduire la même relation avec leur supérieur qu'avec le leader.

Maurice témoigne que lors de ses premières années sur le marché du travail, son programme exigeait une inspection annuelle. Il vivait alors une panique face à cette nouvelle autorité, tout comme s'il s'agissait du leader.

S'il [l'inspecteur] venait et trouvait une seule faute, je mourrais. J'étais terrifié, l'année longue à l'attendre. Quand il venait, j'avais deux mois de répit. Ça m'a pris à peu près dix ans avant de réaliser que personne ne pourrait plus me mettre dans cette position de nouveau parce que tout était dans ma tête. (Maurice)

De plus, Maurice manque d'autonomie face à l'autorité, ce qui, selon nos hypothèses, est causée par la discontinuité comportementale que nous retrouvons ici :

Je cherchais constamment les nouveaux *Anciens*. Mon premier emploi, j'ai eu à le quitter après cinq ou six ans parce que ça devenait trop difficile. J'avais des difficultés à savoir comment interagir. Je me rappelle... Si quelque chose arrivait, j'allais voir mon patron pour lui en parler comme s'il était mon *Ancien* ! (Maurice)

Mona demeure sans conteste l'exemple le plus éloquent de reproduction du modèle relationnel leader/enfant. Pour Mona, se libérer de la projection de la figure autoritaire de la secte sur ses supérieurs dans son environnement professionnel est le défi central à relever en société. Il semble que le rapport enfant/leader, qu'elle a vécu au sein de deux groupes différents, ait laissé des empreintes importantes :

Moi, c'est plus l'autorité. J'ai été marquée au fer rouge par l'autorité. L'autorité de Michèle [la responsable des enfants], l'autorité de Nicolas [le premier leader], l'autorité de papa [le deuxième leader]... Moi, j'ai été en face de l'autorité. J'étais un minuscule être humain à côté de lui. [...] Mon père c'était un homme violent. (Mona)

Mona vit une instabilité chronique dans sa vie professionnelle. Devant ses supérieurs qu'elle appréhende comme autorité intransigeante et non négociable, elle ne voit d'autres solutions que de partir :

Les conséquences directes, dans ma vie de tous les jours, ça a été la relation avec l'autorité. Ça m'a donné comme conséquences beaucoup de problèmes parce que je n'ai jamais été capable de «dealer» avec un patron. J'ai changé de job... Écoute, je pourrais les compter, j'ai un CV très épais. Tout ça parce que pour moi le patron égalait l'autorité. Je n'ai jamais eu de patrons méchants, mais ça a égalé l'autorité. Et moi, j'avais l'attitude rebelle et j'ai été souvent remerciée. La minute qu'il y avait quelque chose qui ressemblait le moins à papa dans l'attitude manipulation ou quoi que ce soit, c'était épouvantable ! [...] Juste par sa position. Je te le dis, au niveau du travail, ça a été ma plus grande plaie. Vraiment c'est le cœur de ma blessure. Ce n'est pas guérissable. (Mona)

La situation de Mona et Maurice confirme notre hypothèse selon laquelle plus le degré d'autoritarisme subi par un enfant aura été important, plus le processus d'intégration sociale sera difficile sous certaines facettes, notamment les rapports hiérarchiques qui font généralement partie des milieux de travail. De plus, les situations vécues par nos informateurs reproduisant l'univers normatif, abusif et marginal de la secte illustrent le degré de difficulté du processus d'intégration sociale.

5.3.4 Prise de conscience des abus et accentuation du processus de délégitimation

Les théories sur l'anomie que nous avons vues au chapitre III nous indiquent que la socialisation procure un certain nombre de repères aux acteurs sociaux. La société d'appartenance, par la légitimation des règles et des normes sociales, agit de plus comme environnement protecteur face à la terreur du chaos. Perdre ces repères ou la sécurité normative, c'est s'exposer, comme le disent si bien Berger et Luckmann (2003), à vivre la terreur anomique.

L'enfant qui a vécu dans un univers abusif a appris à être extrêmement vigilant dans ses attitudes afin de repérer le plus rapidement possible un signe de danger. De plus, l'environnement fermé que forme la microsociété⁴⁸ facilite cet exercice de repérage. Conséquemment, certains informateurs comme Maurice et Sara, devant le manque de repères normatifs dans la société, font face à un grave sentiment anomique :

Extérieurement, j'avais la même apparence que tout le monde. Mais à l'intérieur, j'étais terrifié parce que je ne connaissais pas le système. [...] Si je n'ai pas pu tout figuré, ça commence à être épeurant. Si je n'ai pas du tout figuré comment ça marche, alors là j'ai vraiment peur. Parce que le monde est plus gros et tu peux manquer des choses, des signaux et alors je me dis que ce monde est une place dangereuse. (Maurice)

Si quelqu'un me laissait dans un lieu public, ne serait-ce que quelques minutes, au restaurant ou dans un centre d'achats par exemple, je me sentais abandonnée dans un monde d'étrangers et je perdais tout repère. C'était la panique totale. C'est comme si je ne savais plus où j'étais. (Sara)

Dans le cas qui nous concerne, quitter l'environnement normatif très contraignant qu'est la secte et de plus, délégitimer peu à peu les règles sectaires ainsi que les actions commises par les leaders et autres membres de la secte, cela accentue l'anomie chez l'individu qui vit ce changement.

Il serait important, avant d'élaborer davantage sur ce stade du processus d'intégration, de se rappeler les raisons du départ de nos informateurs. Nous avons vu que l'accumulation

⁴⁸ Les groupes de nos informateurs ne comportent pas plus de quatre cents adeptes.

d'abus représentait une raison importante des départs. Bien que le processus de délégitimation ait été amorcé à ce moment-là, c'est surtout à cette étape-ci, l'étape du choc des réalités, que l'individu constate l'ampleur du nomos justifiant les actes abusifs dans lequel il a grandi. En effet, plus la délégitimation religieuse s'accroît, plus sa prise de conscience d'avoir baigné dans un univers abusif et restrictif devient importante. Les informateurs qui ont le plus adhéré à l'idéologie religieuse n'ont pas toujours eu conscience d'avoir été abusés. Faire le constat que la secte, jusqu'ici jugée comme un endroit privilégié et que les leaders – sans cesse perçus comme des dirigeants bénis de Dieu – ne sont finalement qu'un groupe social dirigé par de simples êtres humains constitue déjà un pas très important à franchir. Pour ce faire, il leur aura fallu dépouiller la secte et les leaders de leurs aspects sacrés et divins. De surcroît, constater que ce même milieu est peut-être abusif et dirigé par des criminels, cette découverte constitue, pour ceux qui ont vécu dans de tels groupes, un réel choc des réalités.

Cette prise de conscience peut résulter en une déconstruction de la rationalité en valeur (Weber, 1995a), laquelle leur a fourni pendant le temps passé dans la secte, une valeur significative importante pour les abus subis. Le cas de Sara, plus précisément, démontre bien qu'une fois le voile de la légitimation religieuse tombé, elle est en mesure de constater que les rituels sexuels auxquels elle a participé n'étaient finalement que le fruit d'actes pervers et abusifs. Cette prise de conscience a eu pour elle un double impact : d'une part, la nouvelle signification a banalisé, voire rendu inutiles ou dépouillé de sens, les gestes qui avaient été commis selon la rationalité en valeur et d'autre part, elle profanait la valeur symbolique, sacrée et divine des gestes posés. La délégitimation religieuse et la désacralisation des abus demeurent un choc difficile à supporter, qui peut amener l'individu à trouver sa vie passée complètement dépourvue de sens.

Quand j'ai réalisé que les rituels sexuels, c'était de l'abus de pouvoir sur moi, j'ai eu un choc. J'ai commencé à être consciente du mensonge dans lequel j'ai grandi et ce que ça m'a coûté d'avoir cru au mensonge. Par la suite, d'avoir découvert que j'avais été violée et abusée alors que je croyais avoir fait un don généreux à Dieu, ça, ça m'a tuée. Prendre conscience de cela a rendu toutes ces années inutiles et sans valeur. Non seulement, ça avait été le geste le plus difficile à poser, mais de plus, je l'avais fait tout simplement pour rien. (Sara)

D'autre part, Maurice fait face à une impasse quand il réalise que le monde n'est pas nécessairement un champ de bataille comme il l'avait présupposé :

Quand j'ai commencé à réaliser que je ne comprenais pas la *game* de la façon que je pensais que je la comprenais. Alors je me suis dit : «Maurice, il n'y a pas vraiment de raisons pour vivre» (Maurice)

Constater finalement que le groupe dans lequel quelqu'un a grandi s'avère être une «secte» (au sens péjoratif), que le mouvement religieux en question était peut-être immoral et que certaines attitudes actuelles proviennent peut-être du groupe d'appartenance constituent des prises de conscience qui accentuent de façon importante le processus de délégitimation. Julie, après quelques lectures, constate avec Maurice que leur groupe, «c'était finalement une secte! Le groupe avait tous les critères.» Émile réalise qu'en matière morale, ses repères sont inadéquats : «J'ai grandi dans une bulle et là j'arrive dans des problèmes humains profonds, sérieux où tu remets en cause toutes tes bases». Luc, devant la réalisation que l'environnement normatif de son groupe était abusif, cherche à relier ses comportements actuels à son passé : «C'est eux qui ont créé ce problème de manque d'estime de soi. D'une façon, c'est eux qui ont créé les mauvaises attitudes dans ma tête. Peut-être que mon comportement, ça vient de là?»

L'individu qui réalise qu'il a peut-être grandi dans un milieu immoral est tenté de rejeter tous repères provenant de la secte. Il se retrouve pendant un certain temps sans repères moraux, donc en anomie :

Tu n'as pas de lien ! Et sais-tu à quel point ce peut être déstabilisant ça ? C'est incroyable ! Parce que tu n'as pas de repère au niveau moral, parce que tous les repères qu'on te donne, quand tu sors de chez-vous, tu réalises qu'ils ne tiennent pas. (Émile)

Ainsi, la prise de conscience que l'environnement sectaire était peut-être abusif et immoral accentue et achève le processus de délégitimation, lequel frappe de plein fouet la vision du monde intériorisée. L'individu constate qu'il a grandi dans une secte, portant dorénavant une charge négative, et que la vision du monde qu'on lui a transmise correspond très peu voire pas du tout à sa nouvelle réalité.

5.3.5 Resocialisation

Il semble que lorsque les étapes de désintégration des réalités subjectives sont passées, le stade de la resocialisation se vit assez aisément. Nous l'avons vu au chapitre III, la resocialisation se fait par le biais d'autres significatifs. Pour celui qui vient d'un milieu abusif, la relation d'aide garde son importance. Mona attribue à son premier conjoint le rôle crucial d'agent socialisateur :

Lui, il m'a vraiment aidée à m'intégrer. Ça a été un gros tournant pour moi. Il m'a montré comment me comporter en société. Je suis allée à l'école. J'ai appris un métier. J'ai travaillé. Moi, c'est parce que j'ai eu Ronald. Si je ne l'avais pas eu, je ne sais pas ce qui serait arrivé. (Mona)

Sara attribue plutôt ce rôle à sa psychologue : «Avec patience, elle m'expliquait la vraie vie, elle m'a aidée à régler mes problèmes un après l'autre.»

Par ailleurs, l'accès à l'éducation demeure un élément important pour celui qui n'a jamais eu la chance de fréquenter l'école extérieure. Parfaire son éducation, comme ça a été le cas pour Sara, Mona et Émile, constitue une priorité pour Michel (groupe 1) qui déclare : «Pour moi, ce qui a été urgent à la sortie, c'était l'éducation, parce que quand tu sors de là, tu n'as aucun diplôme, même pas un secondaire.» Ainsi, fréquenter une institution scolaire collabore au processus d'intégration par la création d'un nouveau réseau social, la connaissance d'un monde nouveau et l'apprentissage de nouvelles normes sociales.

Bien entendu, la société, même si elle a perdu sa charge significative, représente tout de même pour les individus élevés en milieu religieux fermé, un monde très vaste. Il s'en suit, que même s'ils y sont intégrés, certains de nos informateurs gardent le sentiment qu'ils ne le sont pas, sauf Maurice et Gilles qui l'expriment assez clairement :

Non, je vais assez bien avec le monde. J'aime le monde, j'aime ma vie dans ce monde, j'ai maintenant une bonne profession. J'ai du plaisir dans mon travail, c'est un succès. (Maurice)

On est parti. On faisait partie d'eux mais là on fait partie de la société. (Gilles, Groupe 1)

Il est donc possible pour un individu, malgré une socialisation première vécue dans un environnement normatif «encapsulé», de créer des attaches avec une société étrangère, même si elle avait été objectivée comme une terre maudite. Nous voulons conclure cette courte section en faisant remarquer au lecteur que la période d'anomie permettant l'accentuation du processus de délégitimation permet finalement, lors de la resocialisation, un renversement total dans la pensée de l'individu. D'un lieu béni et privilégié, la secte devient pour nos informateurs un passé auquel ils ne voudraient plus retourner. Bien plus, la société, d'abord appréhendée comme terre du Mal, devient à son tour un endroit viable habité par de simples humains qui ont à la fois, bonheurs et problèmes.

La plupart des informateurs semblent satisfaits du chemin parcouru. Julie termine actuellement sa maîtrise en travail social tandis que Maurice est à terminer son doctorat en psychologie. Directeur et directrice d'un centre d'intervention en violence familiale, il semble que ces deux informateurs ont réussi une insertion dans le monde professionnel. Maurice garde contact avec le groupe et sa leader afin de créer un pont pour ceux et celles qui décideraient de quitter. Le couple fait partie d'un réseau social qui leur permet d'entretenir quelques amitiés. Par contre, Maurice expérimente de temps à autre des problèmes de phobie mais avec le temps, il apprend à les gérer.

Luc réussit bien comme ingénieur en bâtiment et ses activités musicales le gardent bien occupé. Devenu une personne très sociable où il nourrit un grand réseau de connaissances et d'amis, il éprouve par contre des difficultés avec ses rapports intimes. Le récit de Luc divulgue le lien constant qu'il tente d'établir entre ses attitudes négatives qu'il manifeste à l'occasion et les enseignements religieux qu'il a reçus au sein de la secte. Par exemple, la secte est souvent accusée par Luc d'être la cause de ses attitudes négatives qui lui occasionnent des problèmes d'ordre financier ou amoureux.

Carole demeure marquée par son père qui l'a grandement déçue par ses agissements. La honte qu'elle porte face à son père/leader vivant une double vie l'incite à faire changer le nom de ses enfants. Elle est heureuse avec sa famille mais demeure en conflits permanents avec ses parents. Elle aime son travail où elle socialise et choisit rarement des activités qui l'amèneraient, d'une manière ou d'une autre, à s'impliquer socialement.

Quand à Émile, nous l'avons vu, il veut fonder son Église qui, dit-il, serait «non religieuse». Il croit ainsi pouvoir exprimer enfin ce rôle de prédicateur auquel il s'est tant identifié. Cette Église faite «sur mesure» lui donnera la chance de diriger à son tour des individus vers la réalisation d'eux-mêmes. Émile est un être très sociable mais semble éprouver des difficultés à s'engager dans un couple. Il tente lui aussi de s'impliquer auprès de membres de son groupe qui voudraient bien à leur tour goûter la vie de l'extérieur.

Bien que Mona et Sara aient aujourd'hui des vies différentes, des points communs dessinent leur vie. Les deux demeurent enfermées dans leur monde où elles manifestent constamment qu'elles sont bien asociales. Réussissant toutes les deux dans un travail autonome, sans patron immédiat et relativement libres de leurs décisions, les informatrices réussissent très bien au niveau professionnel. Mona demeure seule sans conjoint souffrant d'instabilité dans ses rapports conjugaux. Tant qu'à Sara, elle demeure avec des phobies inexprimables concernant tout ce qui a trait aux relations avec des gens, l'intimité ou la sexualité. Elle considère son rapport à l'autre très atteint par la ritualisation sexuelle qu'elle a vécue.

Bien que marqués par un passé qui a laissé son empreinte, les informateurs témoignent d'un sentiment de liberté hors du commun lorsque le processus de reconstruction s'amorce. C'est comme si tout à coup leur bolide n'avait plus de frein. Les récits ont confirmé des épisodes de passion sans égal pour la lecture, des périodes intenses vouées aux activités de loisirs (télévision, cinéma, sorties, sport, etc.), des rages momentanées de dépenses exagérées et un désir de relation inhabituel. Partageant l'impression qu'ils se sont fait volé le temps de leur enfance, ils profitent de la vie sachant que chaque minute qui en reste n'appartient qu'à eux-mêmes.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Les recherches sur les nouveaux mouvements religieux des dernières décennies ont été caractérisées par l'analyse des différentes composantes de la *Secte* : son rapport avec la modernité, sa structure organisationnelle, ses types d'inspiration, etc. Nous postulons que les études des prochaines années porteront davantage sur les enfants, d'autant plus que déjà au moins une génération est née dans ces milieux, y a vécu son enfance et a atteint l'âge adulte¹. Nous observons que plusieurs choisissent de quitter leur communauté. La société se trouve dorénavant devant un phénomène peu connu : une population croissante de gens socialisés dès leur jeune enfance au sein de groupes religieux fermés. Bref, une nouvelle problématique sociale se manifeste : comment s'intègrent ces individus dans une société où la démocratie, le jugement critique et l'autonomie établissent les règles du jeu?

L'autisme peut nous servir de comparaison pour répondre à cette question aussi délicate que complexe. Le «citoyen sectaire», celui qu'on a formé, socialisé et éduqué au sein du corps social qu'est la *Secte*, se retrouve en société, emmuré en quelque sorte dans une rationalité. Il tente de communiquer avec son langage particulier, sa perception du monde et son univers symbolique. On peut affirmer à ce stade-ci que cette inadaptation manifestée par une anomie temporaire sera symptomatique de son processus d'intégration. La poursuite d'une réalité, dorénavant utopique et inatteignable, le conduit directement à l'impasse. Se

¹ Bien qu'à notre connaissance aucune statistique officielle n'est encore accessible, des chiffres informels nous permettent de croire que le phénomène des enfants des sectes pourrait prendre des proportions imposantes. À titre d'exemple, les agents aux relations publiques du mouvement *La Famille* chiffrent à 5800, en 2005, le nombre de mineurs faisant partie du groupe, dont 4000 seraient âgés de moins de seize ans. Un autre exemple significatif nous est fourni par des journalistes qui ont fait enquête sur le groupe polygame de Colorado City, qui estiment qu'y vivent actuellement de 25 à 30 000 mineurs. (McGraw, 2005)

référant ici à la définition de l'autisme du Larousse, nous pouvons dire en effet que le «citoyen sectaire» «émet un jargon qui a la mélodie du langage, mais qui n'a aucune signification.» (Larousse, 2004) C'est ainsi que les informateurs se sentent accueillis et perçus lorsqu'ils tentent de créer de nouveaux liens sociaux, de s'intégrer.

6.1 Atteinte des objectifs et vérification des hypothèses

6.1.1 Raisons de départ

Un des objectifs poursuivis par cette enquête qualitative était d'identifier ce qui a rendu plausible chez nos informateurs la volonté d'un départ de leur groupe religieux. Notamment, nos données confirment les résultats de Kendall (2005) et de Kent (2004) à l'effet que, dans les sectes, les performances élevées constamment exigées des enfants, lesquelles s'ajoutent aux abus fréquents, constituent une variable importante dans leur décision de partir.

Toutefois, nous avons voulu investiguer davantage et notre analyse nous a permis d'ajouter des éléments de compréhension. Nous savons par exemple que le niveau d'exigence radicale est justifié par l'attitude croyante des agents de socialisation (Coleman, 1999), qui survalorise l'enfant de la secte. La socialisation «réussie» des enfants est interprétée par les sectateurs adultes comme l'expression de qualités extraordinaires que posséderait un *virtuose* religieux (Weber, 1996). On lui octroie un rôle digne des plus grands maîtres spirituels, on s'attend à ce qu'il prenne la relève et on le rend responsable du salut des adeptes. Ces attentes faramineuses et irréalistes posent sur les épaules du jeune sectateur un fardeau lourd à porter.

Nous avons identifié un autre facteur important incitant le jeune à partir : il s'agit d'une faille dans l'univers du nomos. En fait, la dissonance entre les légitimations dogmatiques et les actions des leaders amorce un processus de délégitimation qui conduit inévitablement au départ : l'univers du nomos s'écroule radicalement. Si de surcroît, l'individu a été victime d'abus importants, le départ s'actualise sous le coup d'une vive réaction.

Par ailleurs, nous voulons également soulever que, dans la mesure où un enfant fréquente les établissements scolaires publics, sa socialisation sectaire est menacée par des interférences. En cela, nous confirmons les conclusions de Rochford (1999).

Le cas d'Émile a constitué un exemple éloquent d'une socialisation ratée, ce qui, dans son cas, a été le facteur majeur conduisant au départ. Il ne pouvait plus survivre dans la secte nourri exclusivement des éléments de sa socialisation sectaire. L'étouffement s'est fait sentir.

Pour conclure sur ce point, les différents facteurs que nous avons identifiés comme intervenants dans la décision d'un départ sont les suivants:

- le «programme de formation» à la virtuosité religieuse, comme condition première de la vie sectaire, est actualisé par une survalorisation des qualités jugées extraordinaires de certains enfants et crée chez ces derniers un essoufflement dorénavant intolérable (Sara, Maurice, Émile, S3)
- l'accumulation d'abus (Sara, Maurice, Julie, Mona, Luc, S1, S5)
- la dissonance entre l'idéologie doctrinale et les actions des leaders (Mona, Carole, Julie, Groupe 1, S3)
- une socialisation ratée où la socialisation de l'individu dans la secte n'a pu être réussie totalement, notamment par un processus de socialisation parallèle, lors de la fréquentation scolaire et de l'accès à la littérature (Émile, Carole)

Nous considérons que chacun de ces facteurs ou toute combinaison de ceux-ci peuvent conduire à une faille dans l'univers du nomos, laquelle amorce de façon définitive le processus de délégitimation. Ce processus amorcé, l'individu n'a d'autres options que de quitter son milieu d'appartenance.

6.1.2 Déroulement du processus d'intégration et ses principaux problèmes

Parler d'intégration signifie forcément parler d'un processus. Nous avons repéré dans les récits de nos informateurs quatre étapes principales qui marquent le processus

d'intégration : le départ, la continuité, le choc des réalités en lien avec l'anomie ainsi que la resocialisation.

Après le départ, les réalités subjectives intériorisées sont d'une telle évidence que les informateurs *continuent* de vivre dans la société selon les normes, le rôle et la vision du monde intériorisés dans la secte. On tient à réaffirmer que c'est la prise de conscience, le *choc* que produit le contact des deux réalités - celle de la secte et celle de la société dominante - qui demeure une étape nécessaire à la réussite du processus d'intégration. Cependant, cette période est généralement accompagnée d'un état d'anomie où l'individu vit un état psychologique éprouvant. Alors que ses réalités subjectives acquises dans la «secte» se déconstruisent peu à peu, ses liens d'attache à la nouvelle société sont encore fragiles. Ainsi, ce stade constitue l'étape charnière mais aussi la pierre d'achoppement probable du processus. On sait par exemple que ceux qui ne réussissent pas à le franchir choisissent de retourner dans la secte à moins qu'ils ne voient dans le suicide une meilleure solution. En ce qui a trait à la dernière étape, la resocialisation, elle est sans conteste la plus facile, lorsque les étapes précédentes ont été franchies. L'individu adhère peu à peu à une nouvelle rationalité grâce à laquelle il acquiert la capacité d'objectiver la secte. La resocialisation se fait par le biais de nouveaux agents socialisateurs, notamment par de nouvelles personnes significatives ainsi que par l'accès à la littérature et à l'information.

6.1.3 Continuité ou discontinuité entre les deux sociétés

Afin de mener à bien cette recherche, nous nous sommes posé la question suivante : quelles sont les continuités ou les discontinuités entre les valeurs, la vision du monde et les compétences sociales intériorisées dans la secte et celles qui paraissent par la suite nécessaires pour vivre dans la société?

Les résultats de cette enquête seraient incomplets sans la découverte de la variable déterminante du processus d'intégration : la vision du monde. Nous avons été en mesure de démontrer qu'elle constituait le facteur majeur influençant le degré de difficulté du processus d'intégration. En effet, elle affecte l'image de soi, par la construction d'une identité utopique ; elle maquille le *nomos* parfois abusif par la légitimation religieuse et elle fournit

une image de la société totalement embrouillée par un regard manichéen. Or, c'est avec ce bagage intériorisé que le sectateur entre en société. Il n'est donc pas étonnant que son processus d'intégration représente pour lui un défi si important.

Cette vision du monde a été construite selon une *orientation des valeurs* (Kluckhohn et Strodtbeck, 1973) spécifique à la secte, laquelle place en priorité la socialisation religieuse de ses enfants. La rupture avec le *monde*, les croyances apocalyptiques et l'intensité religieuse figurent parmi les valeurs prioritaires de la secte dans sa hiérarchie des valeurs. Ainsi, l'individu socialisé en milieu sectaire doit redéfinir ses valeurs s'il veut parvenir à s'intégrer en société : d'une rupture avec le *monde*, il doit créer de nouveaux liens; de l'utopie apocalyptique, il doit passer à la rationalité empirique dominante dans la société; pour suppléer à l'intensité religieuse totalisant toute l'expérience quotidienne, il doit trouver l'équilibre entre travail rémunéré, repos, relations humaines et spiritualité.

Nous avons avancé que plus l'idéologie d'un groupe était fondée sur un contre modèle de la société moderne (qui favorisait une vision du monde manichéenne et apocalyptique et une rupture avec la société), plus les défis liés à l'intégration seraient importants. Déjà confirmée aux paragraphes précédents, cette hypothèse est de plus corroborée par les informatrices Carole et Mona qui, comme nous le savons, affirment fermement ne pas avoir adhéré à l'idéologie de leur secte. Malgré cela, nous avons retrouvé des traces de leur vision du monde qui a rendu plus difficile leur processus d'intégration. Il leur est en effet arrivé, notamment lors d'événements spectaculaires comme ceux du 11 septembre, de lire la réalité à partir de leur formation religieuse sectaire.

L'analyse du cas de Mona nous conduit à une observation plus spécifique. Parmi tous nos informateurs, Mona est sans contredit celle qui n'a pu, selon toutes apparences, s'intégrer réellement dans le *nomos* de la secte, elle était en état constant d'anomie. Plus important encore, vingt-cinq années vécues en société n'ont pas suffi pour que la répondante s'y sente intégrée. Elle affirme selon la terminologie propre à son groupe, qu'elle ne voit pas en quoi aujourd'hui elle fait *partie du monde*. Une constatation peut être faite à partir de ce tableau. Mona a grandi en état d'anomie, incapable d'attachement au milieu marginal, parce qu'elle a rejeté à la fois la vision du monde et l'état de fermeture au monde qu'obligeait la vie dans la

secte. Paradoxalement, c'est ce même état d'anomie qu'elle reproduira dans une seconde société, même si celle-ci véhicule une vision du monde différente. L'intensité religieuse sectaire proposée est si forte que l'enfant qui ne veut pas adhérer à son idéologie, refuse la secte au point de ne plus faire confiance, même dans une autre société, à une autre vision du monde ni à un autre réseau social. C'est donc dire qu'indépendamment du degré d'adhésion religieuse, cette variable de l'idéologie basée sur le contre modèle de la société dominante constitue un facteur important qui affecte grandement le niveau de difficulté d'intégration.

Quant aux compétences sociales, nous avons vu que l'individu qui s'identifiait particulièrement à un rôle utopique (Émile, Maurice, Sara) où il s'est cru momentanément indispensable dans le plan eschatologique divin proposé par son groupe, éprouve une difficulté additionnelle lors de son processus d'intégration. Le sentiment de compétence sociale de ces individus chez qui on avait identifié le plus grand potentiel, s'évapore totalement à la sortie. Ils doivent en effet se détacher et souvent faire le deuil d'un rôle qui n'a aucune signification hors de la secte. Les stratégies d'adaptation sont variées : Émile a choisi de créer lui-même un environnement propice à l'expression de son rôle de prédicateur alors que Maurice et Sara, après avoir abandonné l'idée de l'exercice de leur vocation en société, ont privilégié des activités valorisées au sein de la société moderne.

D'après nos résultats, l'hypothèse que nous avons avancée voulant qu'il existe une discontinuité cognitive, comportementale et axiologique entre le groupe sectaire et la société dominante, discontinuité qui freine et fragilise le processus d'intégration sociale, se trouve amplement confirmée.

6.1.4 Autonomie dans le processus d'intégration

Les principaux éléments de discontinuité affectent, entre autres choses, la capacité (ou le sentiment) d'autonomie dans les processus décisionnels, dans les repères langagiers et de significations à octroyer aux événements, dans le sentiment de compétence sociale et dans les relations avec autrui. Telle est, comme nous l'avons rédigé au premier chapitre, la formulation d'une de nos hypothèses.

Comme nous venons de le voir, une nouvelle orientation des valeurs, une nouvelle vision du monde et un nouveau rôle socialement accepté contribuent à susciter chez les individus concernés un sentiment de compétence sociale. Par contre, il semble assez difficile, pour la majorité d'entre eux, d'éprouver le *sentiment* d'être intégré. Le degré de difficulté du processus d'intégration, qui passe d'abord par un processus de déconstruction du nomos religieux, laisse une forte empreinte qui rend difficile pour eux d'évaluer leur niveau d'intégration. Il en va de même de la durée du cheminement de l'intégration qui, selon les récits, se prolonge au minimum une quinzaine d'années. Comme la plupart de nos informateurs ont quitté depuis plus ou moins vingt ans, nous n'avons pu documenter que peu d'expériences de resocialisation complète.

Il faut toutefois remarquer que nos résultats illustrent que le niveau d'autonomie des individus en processus d'intégration est corollaire à leur niveau d'adhésion, autrefois, à l'idéologie sectaire. Sara et Maurice sont les deux informateurs qui ont été le plus affectés par cette variable. Les récits indiquent que tous deux ont expérimenté des difficultés de communication occasionnées par la terminologie utilisée dans la secte, le seul langage qu'ils avaient appris à maîtriser étant enfant. De plus, le fait de chercher sans cesse à exercer leur *vocation* symbolique a contribué à affecter négativement leur sentiment de compétence sociale. Ils ont également expérimenté des difficultés relationnelles. Comme nous l'avons vu, Maurice a passé dix ans à tenter de comprendre le fonctionnement des *gens du monde*, gardant une attitude hautaine à l'égard de ces gens «à qui Dieu ne s'était pas révélé». Sara, particulièrement atteinte par les rituels religieux impliquant la sexualité, atteste, indépendamment du fait d'avoir été abusée sexuellement, avoir encore de la difficulté à considérer la sexualité en-dehors d'un geste sacré.

À l'inverse, selon leurs récits, Carole et Mona qui affirment avoir toujours refusé l'adhésion à l'idéologie de leur groupe religieux, n'ont expérimenté aucune difficulté d'autonomie, ni dans les processus décisionnels, ni dans les repères langagiers ou de signification, ni dans le sentiment de compétence sociale ou dans les relations avec autrui.

Conséquemment, nous estimons selon nos résultats que la capacité d'autonomie est principalement affectée par la discontinuité de la vision du monde entre les deux sociétés. Il

en résulte donc que ce sont les individus qui ont le plus adhéré à l'idéologie sectaire qui éprouvent le plus cette difficulté d'ajustement.

6.1.5 Degré de fermeture au monde

Enfin, nous avons établi un rapport causal entre le degré de difficulté du processus d'intégration sociale et les degrés de fermeture au monde extérieur, d'autoritarisme et d'abus psychologiques ou physiques subis par l'enfant dans la secte.

Rappelons les groupes les plus fermés : ceux de Luc, de Sara et de Mona. En effet, les jeunes de ces groupes ne fréquentaient pas l'école (excepté Sara jusqu'à la fin du secondaire) et les adultes ne travaillaient pas à l'extérieur. De plus, l'unique raison de sortie était directement reliée à des activités religieuses, les lectures étaient prohibées et les deux groupes vivaient en milieu rural. Par contre, les groupes de Maurice et Julie, d'Émile et de Carole étaient un peu plus ouverts : les jeunes fréquentaient l'école extérieure (pour un temps dans le cas de Julie), pouvaient même poursuivre des études supérieures (Maurice) et certains travaillaient à l'extérieur (Émile et Carole). De plus, l'accès à l'information était facile. Ces précisions apportées, le fait d'avoir vécu dans un milieu fermé à la société (mis à part les problèmes psychologiques et/ou de phobie) a suscité chez nos informateurs des problèmes d'ajustement que l'on retrouve peu chez ceux qui ont vécu dans des groupes plus ouverts. Les problèmes pratiques comme le retour aux études, l'ouverture d'un compte de banque, l'adaptation aux modes vestimentaires ou la recherche d'un travail ont été des réalités éprouvantes pour ceux qui ont vécu dans des milieux plus fermés. Précisons ici que cette période d'ajustement est toutefois d'une durée relativement courte.

Le degré d'abus et d'autoritarisme est par contre très élevé dans toutes les sectes d'où proviennent nos informateurs, à l'exception de celle de Carole. Il semble que l'autoritarisme ait affecté particulièrement Maurice et Mona si on s'en tient à leur récit. Nous avons vu dans le chapitre sur l'analyse que tous les deux reproduisaient fréquemment le modèle relationnel leader/adepte dans leur rapport avec leur supérieur dans le cadre de leurs activités professionnelles. Mona insiste sur ce point : ce problème de relation à l'autre, trop souvent perçu comme un rapport à une figure autoritaire, constituée à lui seul, le problème majeur de

son processus d'intégration. Elle ajoute que son quotidien est encore si marqué par ce transfert, qu'il lui est tout à fait impossible de suivre une quelconque thérapie. Elle ne peut, sous aucune considération, se retrouver seule à seul avec quelqu'un qui la conseille ou qui lui donne des ordres.

Bien entendu, les problèmes d'abus vécus par Émile, Sara, Mona, Maurice, Julie et Luc ont grandement affecté leur vie quotidienne dans leur processus d'intégration. À cause du caractère trop intime des révélations, les confidences de nos informateurs à ce propos ne nous ont pas permis de déceler précisément le rapport entre les abus et les difficultés d'intégration. De plus, ces difficultés, d'ordre traumatique relèvent davantage du champ de la psychologie.

Ainsi, un rapport causal s'établit entre le degré de difficulté du processus d'intégration sociale et les degrés de fermeture au monde extérieur, d'autoritarisme et d'abus subis dans la secte. Le degré de fermeture au monde extérieur affecte la période d'adaptation, le degré d'autoritarisme affecte le niveau de fonctionnement social, plus particulièrement le rapport aux figures d'autorité et le degré d'abus affecte l'individu dans son fonctionnement psychologique.

Même si nos conclusions mettent le lecteur sur des pistes intéressantes, il n'en reste pas moins qu'il est impossible de généraliser, ce que ne permet pas d'ailleurs la méthode qualitative. Malgré les variables dominantes, chaque secte a sa particularité et chaque individu réagit selon sa personnalité.

6.2 Besoin d'outils pour les intervenants sociaux

Les institutions sociales paraissent mal préparées à détecter et à accueillir cette clientèle en urgent besoin d'aide. Quelques psychologues (Singer et Lallich, 1996; Langone, 1993) proposent des conseils à l'intention des intervenants sociaux, notamment pour ceux qui auraient à travailler auprès d'un enfant tout juste sorti d'une secte. Ils recommandent : examen médical, éducation sur les comportements adéquats en société, exposition à de nouvelles expériences sociales et éducatives, élargissement du réseau social et

psychothérapie, tant pour les parents que pour les enfants. Langone (1993) précise que les psychothérapeutes devraient encourager leurs clients à s'ouvrir à de nouvelles expériences, ce qui contribuera à leur socialisation lors du processus d'intégration. Il distingue d'ailleurs «éducation» de «socialisation» en précisant que cette dernière ne se fait pas par transmission, mais bien par l'expérience.

En travail social, Jean-Yves Radigois (2005) démontre le désarroi dans lequel peuvent se retrouver des travailleurs sociaux devant cette nouvelle clientèle. Le chercheur dégage les obstacles à l'intervention en démontrant que la *Secte* constitue pour ces intervenants une problématique méconnue et que l'évaluation sociale en contextes marginaux suscite chez l'intervenant un sentiment d'insécurité. L'intervention auprès des enfants issus de milieux sectaires pourrait en effet faire l'objet de recherches ultérieures.

La méconnaissance du phénomène sectaire aggrave le niveau de difficultés lié à l'intégration. En effet, les professionnels des services sociaux possèdent peu d'outils adéquats pour aider des gens socialisés en milieu sectaire à s'intégrer en société. De surcroît, il subsiste au sein de la société de forts préjugés sociaux à l'égard des sectes. Cette situation, qui semble sans issue pour la clientèle concernée, augmente les difficultés liées à l'intégration. Nous espérons en ce sens que notre étude puisse éclairer les intervenants et nos conclusions, inspirer le corps professionnel des services sociaux.

Par ailleurs, l'organisme international *Safe Passage Foundation*², le seul à notre connaissance dans ce domaine, a été fondé par des gens qui ont vécu leur enfance dans les milieux sectaires. Devant le manque de services adéquats, ils ont choisi de se donner des outils. Ainsi, les membres du conseil d'administration de l'organisation, formé d'individus provenant de huit pays différents, ont non seulement l'expérience de la cause qu'ils supportent mais de par les études qu'ils ont accomplies, les champs de la psychologie, de l'éducation, du droit, de la sociologie et du travail social sont représentés. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il semble que ces individus résilients ne visent pas nécessairement à stopper le phénomène ou à le dénoncer. Ils cherchent plutôt à se donner les moyens pour

² www.safepassagefoundation.org

protéger les droits des enfants qui vivent actuellement dans des groupes abusifs et servir de pont pour ceux qui voudraient les quitter. Voilà en quelques mots la mission d'une organisation qui risque certainement de faire une différence.

6.3 Épilogue

Notre étude s'est voulue humble (car portant sur des situations de vie tragique), sans prétention mais éclairante. Nous avons commencé ce mémoire en parlant, comme beaucoup d'autres auteurs, des sectes popularisées par la médiatisation de leur fin tragique. Parallèlement, nous avons remarqué que les groupes les plus étudiés par les chercheurs sont généralement des mouvements très controversés, les mêmes qui font bien souvent la manchette. Dans le domaine des enfants, les communautés religieuses dont on a entendu le plus parler sont, comme nous l'avons vu dans cette recherche, des groupes où de nombreux abus ont été commis. Ici encore, il semble que des chercheurs se laissent imprégner par l'aspect sensationnaliste du degré de radicalité que l'on peut retrouver dans la secte. Nous avons donc donné la parole à des individus qui n'avaient encore eu aucune tribune pour exprimer, dans leurs propres termes, *leur* réalité. Ainsi, nous avons voulu aller au-delà du sensationnalisme, la réalité dépassant souvent les coups d'éclats momentanés.

Nous terminons en incitant les chercheurs de toutes disciplines des sciences humaines à se pencher sur la question des enfants issus des milieux sectaires. Certains pourront aller plus loin en prenant en compte par exemple, les différents moments de l'enfance selon l'âge, ce que nous avons omis de faire volontairement. La recherche permettra peut-être de lever les tabous au point de donner accès à ces jeunes des quatre coins du globe à une société compréhensive, viable et accueillante.

APPENDICE A

GUIDE D'ENTREVUE

1. Vérification du consentement

Tout d'abord, je tiens à vous remercier d'avoir accepté de faire cette entrevue malgré la difficulté du sujet. Comme nous en avons discuté au téléphone, je travaille pour mon mémoire sur *Les socialisations marginales : étude du processus d'intégration sociale des enfants issus des groupes religieux sectaires*. Cette entrevue sera enregistrée pour me permettre d'avoir toutes les informations. Par contre, je vous assure qu'elle sera confidentielle. Bien sûr, si cela devient trop difficile, vous pouvez en tout temps arrêter notre entretien. Donc, tout ce que vous me direz sera confidentiel et vous pouvez en tout temps arrêter l'entretien. Est-ce que vous avez des questions avant de commencer ?

2. Socialisation dans le groupe

2.1 Contexte ou circonstances d'entrée (pour ceux qui n'y sont pas nés)

a) souvenirs principaux b) facilité ou difficulté d'intégration dans le groupe c) parents : type de couple, type de vie familiale : avant l'adhésion d) type de relation parent/enfant : dans le groupe d) degré de rupture du groupe avec l'extérieur

2.2 Fonctionnement du groupe – mode de socialisation

a) règles et organisation de la vie communautaire b) structure d'autorité, jeu de rôles parentaux, relation avec le leader c) discipline, liberté des enfants d) contenu de l'éducation e) contenu religieux

2.3 Univers émotif

a) évolution et changement de l'univers de sentiment b) confiance, sécurité émotive c) figures d'attachement d) rapport à Dieu

2.4 Rétention dans le groupe et vision du monde du sujet lorsqu'il était enfant

a) degré de « fermeture » avec l'extérieur b) stratégies internes, langage et doctrine d) tension entre les perceptions des mondes extérieur et communautaire e) identité, fonction et rôle social dans le groupe f) place accordée aux enfants dans la communauté

2.5 Abus

2.6 Volonté de sortie

a) origines, circonstances, raisons b) facilités ou difficultés de sortir, vécues ou appréhendées

3. Sortie et intégration sociale

3.1 Sortie

a) déroulement b) coupure radicale ou allers-retours c) réactions des membres et parents

3.2 Intégration sociale – modalités de resocialisation

a) aspects organisationnels b) aspects relationnels c) degré de difficulté d) sentiments : regrets, nostalgie, aspects émotifs, idéalisation de la société d) perception de la réalité

3.3 Perception/sentiment de l'intégration

a) sentiment d'échec ou de réussite de l'intégration b) réalité sociale affectée par le passage dans le groupe c) nouvelle identité

3.4 Vision de l'avenir

a) rôle en société b) sentiment par rapport au passé c) sentiment par rapport au futur

4. Données sociocritiques

a) âge d'entrée b) âge à la sortie c) âge actuel c) travail d) salaire e) statut matrimonial

APPENDICE B

DESCRIPTION DES PARTICIPANTS

	Carole	Émile	Julie	Maurice	Luc	Mona	Sara
Âge entré	7 ans	4 jours	1 an	3 ans	8 ans	7 ans	9 ans
Circonstances d'entrée	Père fondateur	Adopté illégalement	Mère fondatrice	Mère monoparentale recrutée	Kidnappé par son père cofondateur	a) Famille recrutée b) Père fondateur	a) Famille recrutée b) Père fondateur
École	Publique Secondaire terminé CEGEP abandonné	Privée Secondaire terminé Changement d'école chaque année	Publique Retirée à 13 ans pour l'école de la communauté École non reconnue	Publique Secondaire terminé	École de la communauté École non reconnue Primaire	Publique a) Retirée au primaire Retournée b) Sec. 3 terminé	Publique Secondaire terminé

	Carole	Émile	Julie	Maurice	Luc	Mona	Sara
Description de la mère	Engagée à temps plein dans le groupe Malade	Fanatique Violence physique	Fondatrice Violence verbale et physique	Monoparentale et très pauvre lors du recrutement	Elle réussit à retrouver Luc et à le sortir du groupe	a) Recrutée par le groupe A quitté son mari Demeure très fanatique	a) Recrutée par le groupe A quitté son mari Demeure très fanatique
Description du père	Engagé à temps plein dans le groupe Double vie : leader religieux/ alcool, jeu, adultère	Né dans le groupe, pratiquant	Absent, ne vit pas dans le groupe Incapable d'obtenir la garde	Très riche Absent, ne vit pas dans le groupe Ne cherche pas à retirer l'enfant	Millionnaire, a supporté l'organisation financièrement Cofondateur A kidnappé son fils	a) A quitté avec toute sa famille b) Fondateur Violence verbale Jeu compulsif, déviance sexuelle	a) A quitté avec toute sa famille b) Fondateur Violence verbale Jeu compulsif; déviance sexuelle
Abus	Aucun	Violence physique sévère	Violence physique et abus psychologiques	Aucun Témoin de violence verbale et physique	Séparation totale d'avec ses parents Violence physique	Abus sexuels Violence verbale et abus psychologiques	Abus sexuels Violence verbale et abus psychologiques
Âge de sortie	23 ans	23 ans	23 ans	25 ans	11 ans	16 ans	29 ans
Sorti depuis (au moment de l'entrevue)	16 ans	19 ans	21 ans	21 ans	35 ans	26 ans	14 ans
Temps passé dans la secte	16 ans	23 ans	22 ans	22 ans	3 ans	9 ans	20 ans

APPENDICE C

RÉSUMÉ DES ENTREVUES

Carole

Alors que Carole est âgée de sept ans, son père fonde un organisme communautaire pour les gens démunis. Le succès de l'entreprise incite le fondateur à s'y donner à temps plein et à conduire toute sa famille dans l'aventure au point d'aménager un logement à même les locaux de l'organisation.

Les différents projets amènent une clientèle de gens en difficulté que les membres du groupe cherchent à «convertir» et à évangéliser. Certains membres actifs s'engagent en prononçant des vœux dont celui de la chasteté.

Carole apprécie moins le fait que l'endroit soit si fréquenté, jour et nuit. Face à cette vie communautaire, elle vit deux sentiments contradictoires : l'admiration et la honte. Elle trouve en effet que l'organisme accomplit de belles choses mais en-dehors, elle ne parle jamais de ce qui se passe à l'intérieur de la fraternité. Carole aurait été plus confortable si ses parents avaient poursuivi leurs engagements en-dehors du cadre familial. Pour ces raisons, elle aurait voulu que sa famille quitte ce lieu de résidence.

Carole se sent très seule. Plus elle grandit et plus elle prend une distance avec cette religiosité qui constitue pour elle la cause de ses problèmes. À l'adolescence, elle refuse totalement de s'impliquer. Ses parents, malgré qu'elle les considère extrémistes, ne l'y obligent pas. Carole prétend aujourd'hui qu'elle s'est élevée par elle-même : ses parents étant trop occupés par les activités communautaires.

Même s'il est permis aux adolescents de sortir, de lire des romans ou autre littérature non chrétienne, les adultes du groupe ne se permettent pas ce genre d'écart car ils côtoieraient ainsi le *monde*. Carole considère donc le groupe coupé de la société. Conséquemment, aller à l'école constitue pour elle un exercice difficile où la transition entre la vie communautaire et l'extérieur se fait sentir.

Carole a bien sûr entendu parler de la fin du monde imminente. Les enseignements sur le retour du Christ et sur la présence de Satan sur terre font partie de son quotidien.

Ce n'est qu'à vingt-trois ans qu'elle considère effectuer sa sortie lorsqu'elle se marie avec un membre du groupe.

Le drame de Carole se vit autour de la découverte, par les médias, de la double vie de son père. En effet, avec les années, il a développé un problème d'alcool, de jeu compulsif et vit maintenant en état d'adultère. De plus, le Conseil d'administration qui gère l'organisme découvre que le fondateur - ce dernier ayant été nommé Directeur général à vie - aurait fait des pratiques frauduleuses. Les membres du Conseil d'administration, sans dénoncer le présumé coupable, ont démissionné les uns après les autres. L'organisme n'existe plus.

Ce contre témoignage de cet homme dit «de foi» a bouleversé la vie de Carole. Aujourd'hui, âgée de trente-neuf ans, elle a fait changer le nom de ses enfants afin qu'ils ne portent pas la honte familiale.

Émile

Adopté illégalement à l'âge de quatre jours, c'est-à-dire «acheté» sur le marché noir par un couple appartenant à un groupe sectaire fermé, Émile a vécu son enfance avec un fort sentiment de culpabilité. En effet, l'idéologie de ce mouvement lie le salut directement à l'état de sainteté de la progéniture. Émile a vécu son enfance avec l'obsession de la perfection au prix de raclées, qu'il a reçues plus souvent qu'à son tour. La violence verbale et physique de sa mère a mis à quelques reprises l'enfant en danger de mort. Étant donné la rupture quasi-totale du groupe avec l'extérieur, même celle qui soignait ses plaies, sa grand-mère, n'a fait de signalement aux autorités. Les visites médicales étaient totalement proscrites.

Cette rupture ne permet pas non plus aux enfants de fréquenter l'école extérieure. Paradoxalement, le père d'Émile, lui-même né dans ce mouvement, a toujours voulu que son fils soit instruit et pour ce faire, lui a payé l'accès à l'école privée. Émile a été ainsi un des rares de ce groupe, sinon le seul, à fréquenter l'école.

Pour ce groupe apocalyptique, le *monde* est essentiellement pécheur, l'Église traditionnelle est corrompue, la fin du monde est imminente et sortir du groupe, c'est d'être voué à la perdition.

Repéré par le leader comme un futur prédicateur pour l'Église, celui-ci procure au jeune garçon talentueux une formation en communication. Déjà, à l'âge de treize ans, Émile donne ses premiers enseignements à l'assemblée. Il croit fermement qu'il deviendra prédicateur au sein de l'Église. Il sera terriblement déçu lorsque son père, à cause d'un conflit avec le leader, fréquente dorénavant une autre branche du même mouvement. Émile perd contact alors avec celui qui l'avait formé peu à peu à son métier de pasteur.

Son contact avec l'extérieur, par le fait qu'il fréquente l'école et qu'il accède à de la littérature, éveille chez Émile son jugement critique. Lors de ses prédications, il tente de réformer le mouvement au point que l'Église le menace de l'excommunier. Après quelques allers-retours, la décision initiale d'Émile de quitter se concrétise définitivement lorsque l'Église met sa menace à exécution.

Sorti du groupe à l'âge de vingt-trois ans, il n'a pu se résigner à abandonner l'idée de devenir pasteur, rôle auquel il s'était identifié. Après quelques années de libertinage, il suit une formation dans une Église protestante où il reçoit un diplôme de ministre du culte. Aujourd'hui, à quarante-deux ans, divorcé sans enfant, il décide de fonder sa propre Église où il pourra enfin réaliser son rêve.

Julie

Fille de la fondatrice du groupe, Julie avait un an lorsqu'une première famille est venue vivre avec la sienne, sous le même toit. Cadette d'une famille de six enfants – tous de pères

différents - Julie a grandi au rythme de la croissance d'un groupe religieux qui aujourd'hui compte quelques 350 membres.

Abusée physiquement par une mère violente et autoritaire, Julie a, depuis toujours, recherché l'amour maternel qu'elle n'a jamais reçu. Sans cesse séparée de sa mère au nom de paroles prophétiques auxquelles elle devait obéir, Julie a grandi sans réel encadrement. Sa vie quotidienne a été partagée entre les activités improvisées du «groupe d'enfants», les activités religieuses et la fréquentation de la clientèle que voulait aider et convertir la communauté : les sans-abri, d'anciens toxicomanes ou alcooliques. Il arrivait qu'elle doive vivre avec ces étrangers : se faire garder par eux, partager leurs repas ou dormir dans leur dortoir.

Par ailleurs, ce groupe apocalyptique définit le *monde* comme un néant : les gens qui y vivent sont *sans âme*, ils ne font qu'exister. La fin du monde est pour ce groupe si imminente qu'ils creusent même dans la terre, avec les enfants, un endroit pour se cacher en vue des jours sombres.

Adolescente, elle reçoit une prophétie de sa mère désignant son futur époux. Elle se marie et devient mère de deux enfants. Lorsqu'elle réalise que ces derniers risquent de grandir dans les mêmes conditions abusives qu'elle a connues, son instinct maternel réagit. En conséquences, elle projette avec son mari sa sortie du groupe. Le processus décisionnel dure quatre ans.

Julie quitte la communauté à l'âge de vingt-trois ans avec son mari et ses deux jeunes enfants. Certaine qu'elle «perdrait son âme» au contact du *monde*, elle s'attend de mourir. Il lui a fallu dix ans avant de saisir que la mort ne viendrait pas et qu'elle avait probablement, tout comme les *gens du monde* une âme, ou du moins, une flamme quelconque qui la maintient en vie.

Le père de son mari étant millionnaire et vivant hors de la communauté, il n'a s'agit que d'un contact avec lui pour de l'aide financière. Ensuite, étant donné que son mari avait déjà obtenu ses diplômes en travail social, il a été facile pour lui de trouver un emploi.

Aujourd'hui âgée de 44 ans, elle dirige, conjointement avec son mari une clinique spécialisée en violence familiale et tente de terminer sa maîtrise en intervention sociale.

Maurice

Première famille recrutée au sein du groupe auquel appartenait Julie, Maurice est le deuxième de cette famille de trois enfants. Il avait quatre ans lorsque sa mère, monoparentale qui avait de la difficulté à joindre les deux bouts, a accepté de joindre la mère de Julie pour fonder un nouveau mouvement religieux.

Malgré la violence à l'égard des enfants qui était constante dans cette microsociété, Maurice a toujours fait ce qu'il fallait pour ne pas attirer l'attention des adultes. Solitaire, il jouait, presque de façon obsessionnelle, avec des centaines de bouchons de bouteilles qu'il imaginait être des soldats. La lecture occupait aussi énormément son temps. Il s'est d'ailleurs adonné au vol à l'adolescence pour se procurer des livres. Sa jeunesse s'est donc déroulée principalement dans son monde solitaire et imaginaire.

Favori de la fondatrice et cité souvent en exemple, Maurice a vu son monde bouleversé lorsqu'il a dû obéir à une prophétie. En effet, la fondatrice lui avait désigné, à l'adolescence, Julie comme future épouse, celle qu'il avait toujours perçue comme sa sœur (étant donné qu'ils avaient été élevés ensemble). Maurice se trouve encore troublé aujourd'hui par la qualité de cette relation maritale, qu'il a toujours jugée incestueuse.

Maurice a quitté le groupe avec sa femme et ses deux enfants alors âgé de vingt-cinq ans. Sa première tentative a échoué lorsque la leader, devant l'annonce de ce départ, s'est jeté dans la rue pour tenter d'être tuée par une voiture, démontrant ainsi son désarroi. S'étant mieux préparé pour la seconde tentative, la famille réussit à quitter.

Maurice, face à l'impression qu'il avait d'avoir «perdu son âme» en sortant, a dû se battre quotidiennement contre l'envie suicidaire. Sa vie, devenue pour lui dorénavant inutile, ne lui procure pas la valorisation à laquelle il avait droit dans la secte. Il s'accroche à l'amour qu'il a pour ses enfants et à sa passion pour la lecture. Outre ces difficultés, son intégration en société s'est faite au prix d'un harcèlement constant de la leader par des téléphones et des lettres de menaces. Aujourd'hui âgé de 46 ans, il est directeur d'une clinique spécialisée en violence familiale et poursuit, à temps partiel, un doctorat en psychologie.

Luc

Deuxième d'une famille de trois enfants, Luc s'est réveillé un matin, à l'âge de huit ans, dans un lieu à l'allure d'un monastère. Son père, alors séparé d'avec sa mère, l'avait effectivement amené à 4 500 kilomètres de chez-lui, dans ce groupe religieux extrêmement fermé à la société. C'était en fait un enlèvement. À partir du moment où Luc a mis les pieds dans cet endroit, il n'a pu prendre contact avec sa mère, sa famille ou ses amis, ni par téléphone, ni par lettre. Même si son père demeurait dans le monastère, il n'était donc pas possible pour Luc de lui parler, à moins que ce ne soit que pour quelques minutes, deux ou trois fois par année.

Groupe d'inspiration catholique refusant Vatican II, la congrégation a nommé son propre pape. Les leaders appliquent une rigidité absolue, notamment à l'égard des enfants. Ceux-ci ne vivent en effet ni avec leurs frères et sœurs s'ils sont de sexe opposé, ni avec leurs parents car ils doivent se préparer à l'unique avenir qui leur est proposé : devenir des êtres consacrés. Le mariage n'étant pas une option, les vœux se prononcent dès l'âge de quatorze ans.

Luc a donc vécu une partie de son enfance dans un lieu austère, où les rituels religieux étaient nombreux, l'école publique défendue et le travail ardu. En plus de porter la bure et de garder le silence, il a mangé de la nourriture avariée, a connu la faim et le froid et a travaillé à la construction où il devait hacher du bois et tailler du roc et ce, dès l'âge de huit ans. Chanceux, dit-il, d'être le fils d'un millionnaire qui finançait cette organisation, il n'a pas subi les agressions sexuelles et autres actes violents auxquels la plupart des enfants ont eu droit.

Ce groupe fondamentaliste enseigne que le *monde* est mauvais, satanique et dangereux. Sortir signifie d'échouer sa vie et de vivre son éternité en enfer. Il n'y a qu'un seul moyen de sortir, c'est de fuir, et ceux qui fuguent se font vite récupérer au village et sévissent des punitions physiques importantes. Luc pense qu'il vaut mieux se soumettre et abdiquer.

Sa mère, faisant tout en son pouvoir pour réussir à sortir Luc de cet endroit, a dû affronter les limites des forces policières face à la légitimité religieuse. En effet, lorsque,

mandat en main, les policiers étaient nombreux à venir les libérer, les enfants eux-mêmes (dont Luc faisaient partie) se sont cachés, étant certains que des «suppôts de Satan» venaient les enlever, laissant, aux yeux des policiers, les lieux sans enfants. Il est arrivé aussi qu'ils aient été transportés à quelques deux cents kilomètres des lieux de la congrégation pour se cacher dans des sous-sols de maisons.

La deuxième stratégie de sa mère a été de se mettre de connivence avec le curé du village. Luc n'avait qu'à fuir et se rendre au presbytère. Elle aurait pu ainsi le récupérer. Luc dit avoir trop cru aux messages des sermons pour être en mesure de poser ce geste.

Devant la paralysie de son fils, sa mère tente un autre moyen. Elle engage un détective privé pour réussir à le sortir de là par elle-même. Cette fois, Luc combat ses pensées et tente le tout pour le tout. Lorsqu'il la reconnaît au loin alors qu'il travaille à l'extérieur dans un champ, il court vers elle et en voiture, ils s'enfuient. Il sera demeuré trois ans dans cette institution.

Luc prétend qu'il lui a pris au moins trois ans avant d'être à l'aise en société, à l'école et avec des amis. Encore aujourd'hui, il a peur d'échouer sa vie, pensant qu'il peut être encore contrôlé par les *esprits du mal* dans ses décisions.

Aujourd'hui âgé de quarante-six ans, Luc, divorcé et père de deux enfants, est ingénieur et s'adonne à la musique. Il côtoie plusieurs de ses cousins et cousines qui ont vécu dans le même groupe et qui en sont aujourd'hui sortis. Il fréquente encore son père de 80 ans et tente actuellement de défendre ses droits d'héritier étant donné que celui-ci, encore très actif au sein du groupe, veut léguer toute sa fortune à la communauté.

Mona

C'est dans un groupe du genre «hippy» que Mona, à l'âge de sept ans, a vécu sa première expérience communautaire. La quotidienneté est alors partagée avec cinquante autres membres, pour la plupart artistes et bohèmes, qui se logent dans un ancien monastère.

Mona vit un inconfort profond avec ce type de vie où les cérémonies religieuses sont fréquentes, les loisirs et les jeux inexistantes (à part certaines activités artistiques) et les contacts avec les parents presque proscrits. Mona a vite manifesté des comportements rebelles. Refusant dorénavant d'aller à l'école, son père l'en a retirée et lui a fait vivre la vie «responsable» d'un adulte. Les tâches ménagères (dans cet ancien monastère), le travail de la ferme et les activités religieuses remplissent alors son quotidien.

Commune d'inspiration catholique, l'horaire quotidien est déterminé à la manière des ordres monastiques : les offices religieux (psaumes, vêpres, complies, messe, rosaire, etc.), le travail (tâches ménagères, travail sur la ferme, travail artistique destiné à la vente), et les repas. Par ailleurs, les enfants sont pris en charge par une responsable qui voit à leur éducation et à leur emploi du temps.

Mona sera réconfortée lorsqu'elle apprendra de son père qu'à cause d'un désaccord avec le leader, ses parents décident de quitter. Mais peu de temps s'est déroulé pour que la religiosité paternelle se manifeste par la fondation d'une autre communauté, cette fois-ci d'influence protestante. Mona est alors mise en contact avec une religiosité intense, voire extrême où chaque instant doit être vécu sous l'inspiration divine. Elle assiste à des exorcismes, à de nombreuses nuits de prières et de réunions, à des exercices spirituels complexes et participe à des rituels sexuels. Le leadership est exercé par le membre fondateur, le père de Mona, qui s'accorde parfois avec un groupe d'*Anciens*¹. Le groupe n'existe plus aujourd'hui.

Même si elle prétend n'avoir jamais cru aux enseignements dont ceux sur la fin du monde et sur Satan, Mona affirme qu'à force de n'avoir contact qu'avec ce discours – et aucun autre – la peur finit par s'installer. De plus, Mona reçoit une formation de *prophète* étant donné que le leader dit reconnaître en elle des dons et des charismes extraordinaires. La symbolique des choses prend une place centrale dans cette conception du réel et la prophétie constitue l'agent directif à laquelle tous doivent obéir.

¹ Terme biblique fréquemment employé dans les groupes communautaires d'inspiration chrétienne. Consulter à ce sujet dans la Bible : Actes, 14,23 et l'explication du terme (TOB, 1980, p. 419, note w)

C'est sans aucun doute le rapport à l'autorité – au sein des deux groupes – qui laissera dans la vie de Mona son empreinte la plus profonde. Dans la commune, Mona se sent sans défense et «minuscule» devant le leader. Dans la deuxième fraternité, son père violent et souvent colérique - apparemment mu par la colère divine - crée chez Mona un sentiment profond de peur de l'autorité, qu'elle estime, gravé en elle à jamais.

Malgré que Mona se sente acceptée et quelque peu aimée des membres de cette fraternité, elle rejette profondément tous les aspects de cette expérience et à l'âge de seize ans, décide de partir en choisissant l'unique alternative : la rue. Peu de temps se sera écoulé avant qu'elle ne tombe enceinte.

N'ayant pas d'endroit à aller, elle accepte de retourner dans la communauté bien consciente qu'elle devra suivre les règles. Pour purifier l'enfant conçu du *monde* donc *satanique*, elle doit se faire «ensemencer» par un adepte jugé «saint». Âgée alors de seize ans et le «saint» homme de quarante, Mona dit ne pas avoir vécu ces rapports sexuels comme des abus ou des viols. Lorsqu'elle a découvert qu'elle n'était effectivement pas enceinte, qu'elle avait été victime de ce que la médecine qualifie de *grossesse nerveuse*, elle actualise rapidement un autre départ.

Sa dernière tentative de sortie se réussit grâce à la prise en charge de Mona par le système de la protection de la jeunesse, qui ajoute que si elle avait su plus jeune qu'un tel organisme existait, elle aurait quitté bien avant. C'est d'ailleurs grâce à une ancienne adepte adulte qui avait hébergé Mona quelques temps qu'elle a connu son existence. Le jugement de cour utilise le terme de *cruauté mentale* et enlève le droit paternel de voir sa fille au point de l'empêcher de lui parler. Conséquemment, le juge retire aux parents la garde de l'enfant. Placée en maison d'accueil, Mona termine son secondaire et se trouve un emploi dans la restauration.

Mona développe au fil du temps certains problèmes psychosociaux. Elle éprouve des difficultés dans ses rapports avec ses supérieurs dans le cadre de ses activités professionnelles, réagissant constamment aux figures d'autorité. Elle ne parvient pas à garder un emploi. De plus, bien que sociable, Mona se considère asociale, cherchant à fuir le plus possible toute relation permanente.

Après vingt-cinq ans de sortie, Mona ne se considère pas encore intégrée dans la société et ne croit pas le devenir non plus. Elle ne regarde que le présent. Elle tente d'ignorer le passé... et le futur. Elle vit au jour le jour et dit qu'elle n'a plus besoin de projets d'avenir.

Sara

Soeur aînée de Mona, Sara n'a pas vécu les mêmes événements de la même façon. Âgée alors de neuf ans lorsque ses parents la préparent à vivre au sein d'une commune, elle vit cette aventure comme des moments heureux. Le premier sentiment, celui d'une «libération» de ses parents, la fait s'ouvrir à cette nouvelle expérience. Côtayant quotidiennement les membres artistes du groupe, la commune lui fournit un endroit où elle peut s'exprimer. Le fait de ne pas avoir de jeux ou de sports ne lui procure aucune frustration étant donné qu'elle peut s'adonner au travail du cuir, faire du théâtre, de la danse et de la musique. Par ailleurs, les nombreuses activités religieuses lui conviennent très bien car elle prétend encore aujourd'hui y avoir rencontré Dieu. Le jour où elle a appris de ses parents qu'elle devait quitter ce groupe a été pour Sara un jour bien triste. Elle devait rompre, sans raisons, avec des amis auxquels elle s'était attachée.

Bien qu'il ait quitté ce groupe, cela n'a pas empêché son père de s'engager de plus en plus en religion. Il s'est mis notamment à prêcher un peu partout dans sa région et Sara, convaincue d'avoir une mission spirituelle à accomplir, l'accompagne dans son ministère. Encore jeune, elle est initiée aux formes dynamiques de la religiosité à mouvance charismatique où elle apprend à opérer elle-même des exorcismes et à donner des prophéties. Elle s'est vite fait repérer par son père (et autres chefs spirituels) comme étant une «appelée bien spéciale». Fille du fondateur, elle se voit déjà prendre la relève du groupe.

Mais tel ne fût pas le cas. Le leader réclame une intensité de tous les instants, une attention et une obéissance constante à l'inspiration dépassant trop souvent les limites de la raison. Sara accepte d'abandonner ses études et celui qu'elle croyait être son mari éventuel.

Pensant au début mettre sur pied des projets concrets d'évangélisation et d'aide humanitaire, le groupe a quelque peu dévié de ses croyances de base. La croyance

apocalyptique a en effet renforcé la tendance introvertie du groupe au point que les membres se percevaient dorénavant uniquement comme des *prophètes du retour du Christ*. Plutôt que de s'engager dans des projets concrets, les membres se sont vus confinés à une activité exclusivement spirituelle et mystique. Ainsi, au lieu d'activités, le mouvement parlait maintenant d'infiltration au sein d'un monde régi par Satan où l'obéissance à la guidance spirituelle était devenu le seul objectif, croyant fermement en son pouvoir magique sur la réalité.

Durant les dernières années, quatre personnes de la communauté sont décédées trop jeunes (par maladie). Lorsque Sara se voit, pendant un an, vivre des problèmes de santé dont les symptômes s'apparentent à ceux de la tuberculose, la pression insoutenable qu'elle vit au quotidien lui fait considérer de sortir. Sans métier et sans support réel, c'est à l'âge de vingt-huit ans qu'elle décide finalement de quitter.

En plus des problèmes évidents d'adaptation auxquels fait face Sara, elle développe des problèmes de phobie. Croyant encore au début au pouvoir surnaturel, elle se pense poursuivie par un monde invisible et se perçoit comme vivant dans un monde surréaliste où Satan et ses suppôts contrôlent chaque aire géographique sur laquelle elle marche et chaque personne qu'elle rencontre. De plus, elle fait face à des problèmes affectifs et sexuels inattendus. Lorsqu'elle constate que les rituels sexuels étaient en fait des abus, qu'elle réalise que tout ce monde auquel elle avait cru si profondément détenait la couleur de l'utopie et de l'arnaque, elle tente le suicide.

Aujourd'hui elle vit seule, et reste sur la déception profonde d'avoir réalisé que ses rêves, ses aspirations et l'identité qu'elle croyait avoir n'étaient finalement qu'une utopie. Elle rejette maintenant le religieux et en est à sa dixième année de psychothérapie. Âgée de quarante trois ans, elle réussit par contre très bien professionnellement une carrière artistique et entretient de bonnes relations avec ses amis.

APPENDICE D

RAPPEL DES SOURCES SECONDAIRES

Numéro	Nom	Nom du groupe	Particularité	Référence
S-1	Julia McNeil,	La Famille/Les Enfants de Dieu	Née dans le groupe; une des premières de sa génération à partir; a aidé des membres à sortir; aînée de 11 enfants	Philips, 2004
S-2	Joe Hewitt	Témoins de Jéhovah	Né au sein de l'organisation; est aujourd'hui pasteur	Hewitt, 1997
S-3	Donna Collins	Église de l'Unification	Première enfant née en Occident d'un couple marié par le Rév. Moon; élevée comme une «enfant bénie» : devait posséder des pouvoirs particuliers; a fréquenté Rév. Moon et sa famille	Collins, 1999
S-4	Nansook Hong	Église de l'Unification	A été mariée au fils du Révérend Moon à l'âge de 15 ans	Hong, 1998
S-5	Ricky Rodriguez	La Famille/Les Enfants de Dieu	Fils adoptif du leader; s'est suicidé quatre ans après sa sortie	Rodriguez, s.d. : Transcription de la bande vidéo envoyée aux médias

Numéro	Nom	Nom du groupe	Particularité	Référence
S-6	Patrick Rardin	American Society for the Defense of Traditional Family Property	Entré à l'âge de 13 ans; philosophie basée sur une fusion entre le catholicisme et le politique; très fort au Brésil	Mali, Rardin, Lehrbach et Goldbert, 1998
S-7	Tina Lehrbach	Témoins de Jéhovah	A vécu au sein du mouvement de l'âge de 10 à 29 ans	Mali, Rardin, Lehrbach et Goldbert, 1998
S-8	Richère David	La Mission de l'Esprit-Saint	Née au sein du groupe	Marceau, 2003
S-9	Richère Boutet	La Mission de l'Esprit-Saint	Née au sein du groupe	Prince, 2004
S-10	Dany Bouchard	Témoins de Jéhovah	A vécu de 3 à 38 ans au sein du mouvement	Bouchard, 2001
S-11	Ruth	L'Église fondamentaliste de Jésus-Christ des saints des derniers jours (Bountiful, Colombie-Britannique)	Interviewée par une journaliste, peu de détails personnels	Clarens, 2005
S-12	Robyn Bunds	Branch Davidians, Waco (Texas)	A vécu son adolescence dans la secte	Carroll et Annin, 1993

BIBLIOGRAPHIE

- Aron, Raymond. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*. France : Gallimard, 663 p.
- Barker, Eileen. 2004. *Children in the Unification Church*, American Family Foundation Annual Conference, communication. (Edmonton, 11 juin)
- _____. 1989. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty's Stationery Office. 234 p.
- _____. 1984. *The Making of a Moonie – Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell, 305 p.
- Baudelot, Christian et Roger Establet. 1984. *Durkheim et le suicide*. Coll. «Philosophies», Paris : Presses universitaires de France, 125 p.
- Benedict, R. 1950. *Échantillons de Civilisation*, Paris : Gallimard, 368 p.
- Berger, Peter Ludwig. 1973. *Comprendre la sociologie son rôle dans la société moderne*. Trad. par Joseph Feistauer, Paris : Resma, 263 p.
- _____. 1971. *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle*. Trad. par Joseph Feisthauer, Paris : Le Centurion, 287 p.
- _____. 1967. *The Social Reality of Religion*. Londres : Faber et Faber, 231 p.
- _____. 1964. «The Sociological Study of Sectarism». *Social Research*, vol. 21, p. 467-485.
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann. 2003. *La construction sociale de la réalité*, 2^e éd. Trad. de l'américain par Pierre Taminiaux. Paris : Armand Colin, 288 p.
- Bergeron, Richard. 1985. «La peur dans les sectes bibliques». In *La peur. Genèses. Structures contemporaines. Avenir : Actes du congrès de la Société canadienne de théologie* (Montréal, 21-23 octobre 1983), sous la dir. de Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort, Québec : Fides, p. 125-136.
- Besnard, Philippe. 1987. *L'anomie*. Coll. «Sociologies», Paris: Presses Universitaires de France, 424 p.
- Bolliet, Dominique et Jean-Pierre Schmitt. 2002. *La socialisation*. Coll. «Thèmes et débats – sociologie», Paris : Bréal, 124 p.

- Bottoms, Bette L., Phillip R. Shaver, Gail S. Goodman et Jianjian Qin. 1995. «In the Name of God : A Profile of Religion-Related Child Abuse». *Journal of Social Issues*, vol. 51, no 2, p. 85-111.
- Boudon, Raymond *et al.* 1999. «Mead», «socialisation». In *Dictionnaire de sociologie*, Coll. «Les Référents», Paris : Larousse, 279 p.
- Bouchard, Dany. 2001. *Dans l'enfer des Témoins de Jéhovah*. France : Éditions du Rocher, 190 p.
- Boutin, Maurice. 1985. « L'apocalypticien d'aujourd'hui a-t-il peur? ». In *La peur. Genèses. Structures contemporaines. Avenir : Actes du congrès de la Société canadienne de théologie* (Montréal, 21-23 octobre 1983), sous la dir. de Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort, Québec: Fides, p. 259-271.
- Bradley, Martha Sonntag. 1994. «A More Righteous Seed: A Comparison of Polygamy among the Branch Davidians and the Fundamentalist Mormons». In *From the Ashes Making Sense of Waco*, sous la dir. de James R. Lewis, États-Unis et Angleterre : Rowman & Littlefield Publishes, inc. p. 165-168.
- Bromley, David G., Anson D. Shupe Jr. et Donna L. Oliver. 1982. «Perfect Families: Visions of the Future in New Religious Movement». *Cults and The Family – Marriage & Family Review*, sous la dir. de Florence Kaslow et Marvin B. Sussman, New York: The Hawoth Press, vol. 4, no 3-4, p. 119-130.
- Campos, Élizabeth. 2001. « Le droit pénal français et la question des sectes. Quelques réflexions autour d'une controverse ». In *La peur des sectes*, sous la dir. de Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud, Canada : Éditions Fides, 210 p.
- Caroll, Ginny et Peter Annin. 1993. «Children of the Cult». *Newsweek*, 121, (17 mai), p. 48-54.
- Chagnon, Roland. 1988. *Les conversions aux nouvelles religions : libres ou forcées?* Montréal (Qué) : Fides, 69 p.
- Champion, Françoise et Martine Cohen (dir. publ.). 1999. *Sectes et démocratie*. Paris : Éditions du Seuil, 391 p.
- Cialdini, Robert B. 1993. *Influence: Science and Practice*, 3^e éd. New York: Harper Collins College Publishers, 262 p.
- Clarens, Katia. 2005. «Dans la famille mormon...». *Figaro Magazine*, En ligne. (5 novembre). <www.lefigaro.fr/magazine/20051104.MAG0024.html?031547> Consulté le 25 novembre 2005.

- Coleman, Simon. 1999. «God's Children: Physical and Spiritual Growth Among Evangelical Christians». In *Children in New Religions*, sous la dir. de Susan J. Palmer et Charlotte E. Hardman, Nouveau-Brunswick, New Jersey et London : Rutgers University Press, p.71-88.
- Collins, Donna. 1999. *Blessed Child: An Interview with Donna Collins: American Family Foundation 1999 Annual Conference*. AFF Video Production. Bonita Springs (FL). Vidéocassette VHS, 60 min., son, couleur.
- Cooper, Tim. 2005. «Band on the run with rock'n roll in their blood – Raised in a cult by their rock star dad, Jynxt tell Tim Cooper how they broke free to make music» *The Times (UK)*, En ligne (29 octobre).
<http://www.entertainment.timesonline.co.uk/article/0,,14932-1841929_3,00.html>
Consulté le 1er novembre 2005.
- Cornwall, Marie et Darwin L. Thomas. 1990. «Family, Religion, and Personal Communities: Examples from Mormonism». *Marriage and Family Review*, vol. 15, no 2, (30 juin) p. 229-252.
- Davis, (Linda Berg) Deborah et Bill Davis. 1984. *The Children of God : The Inside Story*. En ligne.< www.exfamily.org/art/exmem/debdavis/the_cog.html> Consulté le 7 avril 2004.
- Dawson, Lorne L. 2001. «Raising Lazarus : A Methodological Critique of Stephen Kent's Revival of the Brainwashing Model». In *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, sous la dir. de Benjamin Zablocki et Thomas Robbins, Toronto, Buffalo et London: University of Toronto Press, p. 379-400.
- _____. 1998. *Comprehending Cults – The Sociology of New Religious Movements*. Canada: Oxford University Press, 231 p.
- _____. 1997 «Creating «Cult» Typologies : Some Strategic Considerations». *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, no 3, p. 363-381.
- de Ruyter, Doret. 2001. «Fundamentalist Education: a Critical Analysis», *Religious Education*, Vol. 96, No 2, Printemps, p. 193-210.
- Dearman, Marion Veurl. 1972. *Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values? An Empirical Inquiry*. Thèse de doctorat, University of Oregon.
- Deslauriers, Jean-Pierre. 1991. *Recherche qualitative – Guide pratique*. Coll. «Thema.», Canada: McGraw Hill, 142 p.
- Dilhaire, Catherine. 2002. «Le processus de victimisation dans la trajectoire de vie d'anciens adeptes de groupes sectaires.» Mémoire, Université de Montréal, 158 p.
- Dubar, Claude. 1996. *La socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles*, 2^e éd. rev. Paris : Armand Colin, 276 p.

- Durkheim, Émile. 1998. *De la division du travail social*, 5^e éd. Paris : Presses universitaires de France. 416 p.
- _____. 1981. *Le suicide : étude de sociologie*. Paris : Presses universitaires de France, 463 p.
- _____. 1969. *L'évolution pédagogique en France*, 2^e éd. Paris : Presses Universitaires de France, 403 p.
- Ferrarotti, Franco. 1983. *Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris : Méridiens.
- Fleury, Laurent. 2001. *Max Weber*. Coll. «Que sais-je?», Paris : Presses Universitaires de France.
- Fontaine, Isabelle. 1998. «Un changement d'univers symbolique : Lecture du processus de conversion». Mémoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 115 p.
- Freund, Julien. 1986. «Le polythéisme chez Max Weber». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 61, no 1, (janvier-mars), p. 51-61.
- _____. 1983. *Sociologie de Max Weber*, 3^e éd. Paris : Presses Universitaires de France.
- Gaboury, Hélène. 2005. «La Mission de l'Esprit-Saint se conforme à la loi et évite un procès». *L'expression de Lanaudière* (Joliette), 30 septembre.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard, 127 p.
- Greven, Philip. 1991. *Spare the Child – The Religious Roots of Punishment and the Psychological Impact of Physical Abuse*. New York: Alfred A. Knopf, 263 p.
- Grossein, Jean-Pierre. 1996. «Présentation». In Max Weber, *Sociologie des religions*, Trad. par Jean-Pierre Grossein, France : Gallimard, p. 51-130.
- Habermas, J. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. 2 t. Trad. de l'allemand J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Coll. «L'espace du politique», Paris : Fayard.
- Helfer, R. 1983. *The Children of the House of Judah*, East Lansing: Michigan State University, Department of Paediatrics/Human Development, rapport non publié.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy, 222 p.
- _____. 1996. «Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes ». In *Religion, sécularisation, modernité*, sous la dir. de B. Caulier, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 37-58.

- Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime. 2001. *Sociologies et religion - Approches classiques*. Coll. «Sociologie d'aujourd'hui», Paris : Presses universitaires de France, 289 p.
- Hervieu-Léger, Danièle et G. Davie. 1996. « Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux ». Chap. in *Identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte, p. 269-289.
- Hewitt, Joe. 1997. *I Was Raised a Jehovah's Witness*, 2^e éd. Grand Rapids (MI): Kregel Publishing, 192 p.
- Hong, Nansook. 1998. *L'ombre de Moon*, Tradi. de L. J. Llobet , Paris : Éditions 1, 236 p.
- Johnson, Benton. 1971. «Church and Sect Revisited». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 10, no 2, (été), p. 124-137.
- _____. 1963. «On Church and Sect». *American Sociological Review*, vol. 28, no 4, (août), p. 539-549.
- _____. 1961. «Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values ?» *Social Forces*, (mai), p. 309-316.
- _____. 1957. «A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology». *American Sociological Review*, no 22, (février), p. 88-92.
- Kardiner, A. 1969. *L'individu et sa société*. Paris : Gallimard.
- Kendall, Lois. 2005. *Why do second generation former members experience greater psychological distress than first-generation former members?* ICSA Conference: Psychological Manipulation, Cultic Groups and Other Alternative Movements, Communication, (Madrid, 15 juillet)
- Kent, Stephen A. 2004. «Generational Revolt by the Adult Children of First-Generation Members of the Children of God/The Family». *Cultic Studies Review*, vol. 3, no 1, p. 1-14.
- _____. 2001. «Brainwashing Programs in The Family/Children of God and Scientology». In *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, sous la dir. de Benjamin Zablocki et Thomas Robbins, Toronto, Buffalo et London: University of Toronto Press. p. 349-378.
- Kent, Stephen A. et Deana Hall. 2000. «Brainwashing and Re-Indoctrination in the Children of God/The Family». *Cultic Studies Journal*, vol. 17, p.56-78
- Gluckhohn, Florence R. et Fred. L. Strodbeck. 1973. *Variations in Value Orientation*, 2e éd. Evanston (Ill.): Row, Peterson and Co. 437 p.

- Langone, Michael D. 1993. *Recovery from Cults: Help for Victims of Psychological and Spiritual Abuse*. New York: W.W. Norton , 410 p.
- Lemieux, Raymond. 1985. « Angoisse et religion : un syndrome de société contemporaine » dans *La peur. Genèses. Structures contemporaines. Avenir*. (Actes du congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 21 au 23 octobre 1983) Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort (dir.), Québec : Fides, Collection Héritage et projet, p.105-136.
- Lilliston, L. 1994. «Who committed child abuse at Waco?». In *From the Ashes: Making Sense of Waco*, sous la dir. de James R. Lewis, États-Unis et Angleterre : Rowman & Littlefield Publishes, inc., p. 169-174.
- Lilliston L. et G. Shepherd. 1994a. «Psychological Assessment of Children in The Family». In *Sex, Slander and Salvation – Investigating The Family/Children of God*, sous la dir. de James R. Lewis et J. Gordon Melton, Stanford (Ca): Center for Academic Publication. En ligne. <www.thefamily.org/dossier/books/book1/chapter4.htm> Consulté le 20 décembre 2005.
- _____. 1994b. «Field Observations of Young People's Experience and Role in The Family» *Sex, Slander and Salvation – Investigating The Family/Children of God*. James R. Lewis et J. Gordon Melton (éd.) Stanford (Ca): Center for Academic Publication. En ligne. <www.thefamily.org/dossier/books/book1/chapter5.htm> Consulté le 20 décembre 2005.
- Loader, Colin et Jeffrey C. Alexander. 1985. «Max Weber on Churches and Sects in North American : An Alternative Path toward Rationalization». *Sociological Theory*, vol. 3, no 1, (printemps), p. 1-6.
- Luca, Nathalie. 2004. *Les Sectes*. Coll. «Que sais-je?», Paris : Presses universitaires de France, 126 p.
- Luca, Nathalie et Frédéric Lenoir. 1998. *Sectes : mensonges et idéaux*. Paris : Bayard, 334 p.
- Malcarne, Vanessa L. et John D. Burchard. 1992. «Investigations of Child Abuse/Neglect Allegations in Religious Cults: A Case Study in Vermont». *Behavioral Sciences and the Law*, vol. 10, p. 75-88.
- Mali, Rardin, Lehrbach et Goldberg. 1998. *Growing Up in Cultic Groups – AFF 1998 Annual Conference*. AFF Video Production. Bonita Springs (FL) Vidéocassette VHS, 90 min, son, couleur.
- Marceau, Karina. J.E. 14 février 2003. Émission d'intérêt public. Montréal: TVA.
- Markowitz, A. and Halperin, D. 1984. «Cults and children: The abuse of the young». *Cultic Studies Journal*, vol. 1, p. 143-154.

- McClosky, Herbert et John H. Schaar. 1965. «Psychological dimensions of anomy». *American Sociological Review*, vol. 30, no 1.
- McGraw, Phil. *Dr.Phil – Brainwashed Brides*. 5 mars 2005. Émission d'intérêt public. Los Angeles (CA): CFCF.
- Mead, George H. 1969. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. 16e éd. Éd. et préf. de Charles W. Morris, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 401 p.
- _____. 1963. *L'esprit, le soi et la société*. Trad. de l'anglais par J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault, Paris : Presses Universitaires de France, 332 p.
- Merlet, Philippe (dir.). *Le petit Larousse illustré*, éd. 2004. Sous «autisme» et «gourou», Paris : Larousse.
- Merton, R. K. 1938. «Social Structure and Anomie». *American Sociological Review*, vol. 3.
- Moore-Emmet, Andrea. 2004. *God's Brothel*. San Francisco: Pince-Nez Press, 234 p.
- Muccielli, Alex. 1991. *Les méthodes qualitatives*. Coll. «Que sais-je?», Paris : Presses Universitaires de France.
- Niebuhr, Richard H. 1971. *The Social Sources of Denominationalism*, 11^e éd. New York et Cleveland: The World Publishing Company – Meridian Books; Holt and Company, 304 p.
- Palmer, Debbie et Dave Perrin. 2004. *Keep Sweet - Children of Polygamy*, Dave's Press, 400 p.
- Palmer, Susan J. 1999. «Frontiers and Families: The Children of Island Pond». In *Children in New Religions*, sous la dir. de Susan J. Palmer et Charlotte E. Hardman, Nouveau-Brunswick, New Jersey et London : Rutgers University Press, p. 153-171.
- _____. 1994. «Heaven's Children: The Children of God's Second Generation» *Sex, Slander and Salvation – Investigating The Family/Children of God*. James R. Lewis et J. Gordon Melton (éd.) Stanford (Ca): Center for Academic Publication. En ligne. <www.thefamily.org/dossier/books/book1/chapter1.htm> Consulté le 20 décembre 2005.
- Palmer, Susan J. et Charlotte E. Hardman. 1999. «Introduction : Alternative Childhoods», Chap. in *Children in New Religions*, Nouveau-Brunswick, New Jersey et London : Rutgers University Press, p. 1-10.
- Parazelli, Michel. 1996. «Les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue dans l'espace urbain montréalais». *Cahiers de recherche sociologique*, no 27, p. 47-62.

- Parsons T. et Bales R. F. en coll. avec Zelditch M., Olds J. et Slater P. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*, New York : The Free Press, 422 p.
- Pelletier, Pierre. 2001. «Les gourous et les maîtres, un danger?». In *La peur des sectes*, sous la dir. de Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud, Canada : Éditions Fides, 210 p.
- Perry, Bruce Duncan. 1993a, *Preliminary Statement Congressional Hearings on Waco*. The Child Trauma Academy. 7 p. En ligne. <www.childtrauma.org/ctamaterials/cong.asp> Consulté le 15 octobre 2005.
- _____. 1993b, *Appendix I - Comments on the Social, Religious and Educational Experiences of the Children Living at Ranch Apocalypse*. The Child Trauma Academy. 6 p. En ligne. <www.childtrauma.org/ctamaterials/app1.asp> Consulté le 15 octobre 2005.
- _____. 1993c, *Appendix VIII – Issues Relating to Physical, Sexual and Emotional Abuse and Neglect in the Koreshian Children*. The Child Trauma Academy. 7 p. En ligne. <www.childtrauma.org/ctamaterials/app8.asp> Consulté le 15 octobre 2005.
- Philips, Stone. *Loosing Faith*, 2004. Émission d'intérêt public. U.S.A.: NBC.
- Prince, Joane. *Jeux de société – Les sectes*. 5 avril 2004. Émission d'intérêt public. Montréal: Canal Vie.
- Quivy, Raymond et Luc Van Campenhoudt. 1995. *Manuel de recherche en sciences sociales*, nouvelle éd. Paris : Dunod. 287 p.
- Radigois, Jean-Yves. 2005. *Évaluation socio-éducative en contexte sectaire*, Congrès annuel de l'International Cultic Studies Association, communication. (Madrid, 15 juillet)
- Rivest, Jean. 1994. «Anomie et délinquance chez un groupe d'adolescents anglais de la région métropolitaine de Montréal» Mémoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 81 p.
- Rochford, Jr., E.B. 1999. «Education and collective identity: Public schooling of Hare Krishna youths». In *Children in new religions*, sous la dir. de S. Palmer and C. Hardman, New Jersey: Rutgers University Press, p. 20-50.
- Rodriguez, Ricky. s.d. *Ricky's Last Words*. En ligne. <www.lamatterresource.org/media/video/rickyvideotranscript> Consulté le 8 mai 2005.
- Rudin, Marcia R. 1984. « Women, elderly, and children in religious cults ». *Cultic Studies Journal*. vol. 1, (may), p. 8-25.
- Schütz, A. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Trad. de l'allemand par G. Walsh et F. Lehnert, Evanston (Ill.) : Northwestern University Press, 255 p.

- Séguy, Jean. 1999. *Conflit et utopie, ou réformer l'Église – Parcours wébérien en douze essais*. Coll. «Sciences humaines et religions», Paris : Éditions du Cerf, 458 p.
- _____. 1980. *Christianisme et société – Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*. Coll. «Sciences humaines et religions», Paris : Éditions du Cerf, 325 p.
- _____. 1961. «Introduction – Christianismes sociaux et sociologie du christianisme chez Ernst Troeltsch». *Archives de sociologie des religions*, 6^e année, no 11, (janvier-juin), p. 7-14.
- Shepherd, Gary et Lawrence Lilliston. 1994a. «Psychological Assessment of Children in The Family» in *Sex, Slander, and Salvation. Investigating The Family/Children of God*, sous la dir. de James R. Lewis et J. Gordon Melton, Standford (CA): Center for Academic Publication. En ligne. <www.thefamily.org/dossier/books/book1/chapter4.htm> Consulté le 15 décembre 2005.
- _____. 1994b. «Field Observations of Young People's Experience and Role in The Family.» in *Sex, Slander, and Salvation. Investigating The Family/Children of God*, sous la dir. de James R. Lewis et J. Gordon Melton, Standford (CA): Center for Academic Publication. En ligne. <www.thefamily.org/dossier/books/book1/chapter5.htm> Consulté le 15 décembre 2005.
- Siegler, Gretchen. 1999. «The Children of ISOT». In *Children in New Religions*, sous la dir. de Susan J. Palmer et Charlotte E. Hardman, Nouveau-Brunswick, New Jersey et London : Rutgers University Press, p. 124-137.
- Simmel, Georg. 1999. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Trad. de l'allemand par Liliane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris : Presses Universitaires de France, 756 p.
- Singer, M. T. and Lalich, J. 1996. *Cults in our midst: The hidden menace in our everyday lives*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Siskind, Amy. 2003. *Child-Rearing Practices in five New Religious Movements*, AFF Conference - Understanding Cults and New Religious Movements, Communication, (Hartford, CT, 18 octobre)
- _____. 2001. «Child-Rearing Issues in Totalist Groups». In *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, sous la dir. de Benjamin Zablocki et Thomas Robbins, Toronto, Buffalo et London: University of Toronto Press, p. 415-447.
- _____. 1999. «In Whose Interest? Separating Children from Mothers in the Sullivan Institute/Fourth Wall Community». In *Children in New Religions*, sous la dir. de Susan J. Palmer et Charlotte E. Hardman, Nouveau-Brunswick, New Jersey et London : Rutgers University Press, p. 51-70.

- Skonovd, Norman. 1983. «Leaving the “cultic” religious milieu». In *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, sous la dir. de David G. Bromley et James T. Richardson, New York et Toronto : The Edwin Mellen Press, p. 91-105.
- Stark, Rodney et William Sims Bainbridge. 1985. *Secularization, Revival and Cult Formation*. États-Unis: University of California Press.
- Strole, L. 1957. «Social integration and certain corollarities: exploratory study». *American Sociological Review*, vol. 21, no 6, p.709-716.
- Tigger, T. 1993. «Children in Cults Face Myriad Problems Psychiatrist Says», *Can News*, (décembre), 2 p. En ligne. <www.discus.xenu.net/cgi-bin/discus/board-auth.cgi?file=/1510/2036.html&lm=1015796349> Consulté le 10 mars 2002.
- Traduction Oecuménique de la Bible – Ancien Testament*. 1978. Édition intégrale, Paris : Éditions du Cerf, 2262 p.
- Traduction Oecuménique de la Bible – Nouveau Testament*. 1980. Édition intégrale, Paris : Éditions du Cerf, 826 p.
- Tobias, M. L. and Lalich, J. 1994. *Captive hearts captive minds: Freedom and recovery from cults and abusive relationships*. Alameda (CA): Hunter House, Inc
- Troeltsch, Ernst. 1961. «Christianismes sociaux et sociologie du christianisme chez Ernst Troeltsch - Conclusions des *Soziallehren* de Ernst Troeltsch». Trad. par M. L. Letendre, *Archives de sociologie des religions*, vol. 6, no 11, p. 15-34.
- _____. 1931a. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Trad. par Olive Wyon, Vol. 1, London: George Allan & Unwin Ltd et New York: The McMillan Company, 454 p.
- _____. 1931b. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Trad. par Olive Wyon, Vol. 2, London: George Allan & Unwin Ltd et New York: The McMillan Company, 1019 p.
- Weber, Max. 1996. *Sociologie des religions*. Trad. par J.-P. Grossein, Paris : Gallimard, 545 p.
- _____. 1995a. *Les catégories de la sociologie*. T. 1 de *Économie et société*. Trad. de l'allemand par J. Freund et al sous la dir. de J. Chavy et É. de Dampierre, Coll. «Agora Les Classiques», Paris : Plon, 411 p.
- _____. 1995b. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport à l'économie*. T. 2 de *Économie et société*. Trad. de l'allemand par J. Freund et al sous la dir. de J. Chavy et É. de Dampierre, Coll. «Agora Les Classiques», Paris : Plon, 425 p.

- _____. 1985. «"Churches" and "Sects" in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch». Trad. de Collin Loader, *Sociological Theory*, vol. 3, (printemps), p. 7-13.
- _____. 1973. «Max Weber on Church, Sect and Mysticism». Trad. de Jerome L. Gittleman, *Sociological Analysis*, vol. 34, p. 140-149.
- _____. 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. de l'allemand par Jacques Chavy, Paris : Librairie Plon, 321 p.
- Whitsett, Doni et Stephen A. Kent. 2003. «Cults and Families». *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, vol. 84, no 4. p. 491-502.
- Willaime, Jean-Paul. 1999. «Les définitions sociologiques de la Secte». In *Les Sectes et le droit en France*, sous la dir. de F. Messner, Paris : Presses universitaires de France, p. 21-46.
- _____. 1995. *Sociologie des religions*. Coll. «Que sais-je?» Paris : Presses universitaires de France, 127 p.
- Williams, Miriam. 1998. *Heaven's Harlots: My Fifteen Years as a Sacred Prostitute in the Children of God Cult*. New York: William Morrow.
- Wilson, Bryan R. 1990. *The Social Dimensions of Sectarianism : Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press, 299 p.
- _____. 1959. «An Analysis of Sect Development». *American Sociological Review*. vol. 24, no 1, (février), p. 3-15.
- Woddruff, M. 1984. «Cultism and Child Abuse: Cases of Convergence». *The Cult Observer*, (septembre), p. 3-5.
- Zablocki, Benjamin. 1998. *Hallmarks, Hooligans and Hostages: Three Aspects of Children in Cults*, Annual Conference of American Family Foundation, communication, (Philadelphie, 30 mai)
- _____. 1980. *The Joyful Community*. Chicago: Chicago University of Press